

Université de Montréal

Les prêtres de Saint-Sulpice face à Vatican II et
à la sécularisation du Québec (1960-1970).

par
Francisco Toledo Ortiz

Département d'histoire
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
maître ès arts (M.A.)
en histoire

Juillet 2005

© Francisco Toledo Ortiz, 2005



D

7

U54

2006

V. 004

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
Les prêtres de Saint-Sulpice face à Vatican II et
à la sécularisation du Québec (1960-70).

présenté par :
Francisco Toledo Ortiz

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Président-rapporteur :	Ollivier Hubert
Directrice de recherche :	Denyse Baillargeon
Codirectrice :	Dominique Deslandres
Membre du jury :	John Dickinson

Mémoire accepté le : 22 NOV. 2005

Résumé

Tout au long de son histoire, la Compagnie de Saint-Sulpice a été une des institutions religieuses les plus présentes dans la scène publique montréalaise. Elle participa au cours de la décennie de 1960-70 à deux changements majeurs dans la vie du Québec, l'application du concile Vatican II et la Révolution tranquille. Ces deux mouvements eurent un grand impact sur la vie quotidienne des Sulpiciens. Durant ces années, les *Messieurs* – nom sous lequel on les connaît aussi – ont su s'adapter, tant aux directives du pouvoir ecclésiastique qu'à celles du pouvoir temporel.

Le présent mémoire porte sur l'évolution de la mentalité des prêtres de Saint-Sulpice face à ces deux courants réformateurs des années 1960. Dix «histoires de vie» de prêtres qui ont vécu cette période chez Saint-Sulpice à Montréal ont été réalisées dans le cadre du mémoire. Elles permettent d'avoir accès à une partie importante du vécu des membres de la Compagnie durant cette époque de bouleversements pour le clergé québécois et mondial. Pour l'analyse des entrevues la théorie de Pierre Bourdieu a permis d'identifier les enjeux du *champ sulpicien*, les différentes dispositions des prêtres face à ces enjeux (*habitus*), et la lutte entre une orthodoxie et une hétérodoxie à l'intérieur de la Compagnie.

Mots clés : Révolution tranquille, Québec, sécularisation, Saint-Sulpice, histoire orale, Vatican II

Abstract

The Society of Saint-Sulpice has always maintained a great influence within Montreal's public life. Between 1960 and 1970, the Society participated in two major reform movements: the implementation of the Second Vatican Council and Quebec's *Quiet Revolution*. These two phenomena had a great impact on *Sulpicians'* everyday life. During those years, the *Messieurs* – as they are also known – were able to yield to the directives of the ecclesiastic as well as temporal powers.

This thesis focuses on the evolution of the priests' mentality through the reforms that took place in the 1960s. Ten «life stories» of Montreal's Saint-Sulpice priests, which have been elaborated for this research, enabled me to have direct access to an important part of Montreal clergy members' lives, in a time of great upheaval for the world's Catholic Church. In order to analyze the interviews, Pierre Bourdieu's theory allowed me to identify the stakes in the *Sulpician field*, the priests' different dispositions (*habitus*) when faced with this field, as well as the struggle between orthodoxy and heterodoxy within the Society itself.

Key words: Quiet Revolution, Quebec, secularization, Saint-Sulpice, oral history, Vatican II

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	III
ABSTRACT	IV
LISTE DES TABLEAUX.....	VII
DÉDICACES.....	VIII
REMERCIEMENTS	9
INTRODUCTION	10
CHAPITRE 1. HISTORIOGRAPHIE, MÉTHODOLOGIE ET THÉORIE.....	16
1.1 - L'HISTORIOGRAPHIE SOCIORELIGIEUSE DE LA RÉVOLUTION TRANQUILLE.....	16
1.1.1 - Les thèses de pionniers : les sociologues et les historiens des Écoles de Montréal et de Laval	16
1.1.2 - L'historiographie révisionniste et sa critique des traditions antérieures	19
1.1.3 - Le post-révisionnisme et les nouvelles tendances : vers une histoire socioculturelle	22
1.2 - HISTORIOGRAPHIE DE SAINT-SULPICE AU CANADA.....	26
1.3 - MÉTHODOLOGIE ET THÉORIE	30
1.3.1 - Problématique de recherche.....	30
1.3.2 - Méthodologie.....	31
1.3.2.1 - L'École des Annales et son évolution vers l'histoire des mentalités	31
1.3.2.2 - Brève réflexion sur l'histoire orale	37
1.3.3 - Théorie.....	38
1.3.3.1 - Champ et habitus	38
a) Le champ.....	39
b) L'habitus.....	43
1.3.3.2 - Sécularisation: un débat actuel	46
CHAPITRE 2 – PRÉMISSSES HISTORIQUES.....	52
2.1 - SAINT-SULPICE ET MONTRÉAL : UNE HISTOIRE AVEC DES HAUTS ET DES BAS.....	52
2.1.1 - Fondation de Saint-Sulpice et installation des <i>Messieurs</i> à Ville-Marie.....	52
2.1.2 - Les Sulpiciens « Seigneurs » de Montréal	56
2.1.2 - Le XIX ^e siècle. Une période de transition.....	59
2.1.4 - Première moitié du XX ^e siècle : vers l'internationalisation de la Province canadienne.....	63
2.2 - LA THÈSE DES DEUX « RÉVOLUTION TRANQUILLE »	67
2.2.1- L'aggiornamento catholique de Vatican II	69
CHAPITRE 3 : HISTOIRE DE SAINT-SULPICE ET DE SES DEUX « RÉVOLUTIONS TRANQUILLES » : CELLE DU QUÉBEC ET CELLE DE ROME	73
3.1 - INTRODUCTION	73
3.2. - L'ETHOS SULPICIEEN DE L'APRÈS-GUERRE	75
3.2.1 - Saint-Sulpice : société de prêtres diocésains.....	75
3.2.2 - La collégialité sulpicienne	81
3.2.3 - Les Sulpiciens enseignants	84
3.2.4 - Les premières années du cardinal Léger comme archevêque et le sens sulpicien de respect du magistère de Rome.....	89
3.2.5 - Les mesures disciplinaires, orthodoxie vs hétérodoxie chez les Sulpiciens.....	94
3.3 - LES ANNÉES DE LA SÉCULARISATION ET DU CONCILE	96
3.3.1 - L'aggiornamento conciliaire et son impact à Saint-Sulpice.....	96
3.3.1.1 - La préparation du Concile	97
3.3.1.2 - La réception du Concile à Saint-Sulpice.....	99
3.3.1.3 - La nouvelle liturgie.....	103
3.3.1.4 - Vatican II et les changements dans la vie quotidienne des prêtres de Saint-Sulpice.....	106

3.3.2 - Les Sulpiciens et la sécularisation du Québec	112
3.3.2.1- La réforme scolaire au Québec et son impact sur la Compagnie	117
CHAPITRE 4 - CONSÉQUENCES DU CONCILE ET DE LA RÉVOLUTION TRANQUILLE CHEZ LES SULPICIENS.....	124
4.1 - L'OUVERTURE DES PRÊTRES AU MONDE.....	124
4.1.1- Les Sulpiciens et les femmes	125
4.2 - LES DIFFICULTÉS D'ADAPTATION AU NOUVEL HABITUS	128
4.3 - LES DÉPARTS DE SULPICIENS ET LA CRISE DE LA PRATIQUE RELIGIEUSE AU QUÉBEC.....	132
4.4 - LA RÉFLEXION SUR L'AVENIR	135
4.4.1 - L'héritage sulpicien dans les collèges : les Sulpiciens, encore une fois, administrateurs..	139
4.4.2 - Les missions sulpiciennes du Japon et d'Amérique latine et le post-Concile.....	142
CONCLUSION	146
ANNEXES	150
1 – GUIDE D'ENTRETIEN	150
2 - CHRONOLOGIE	153
2.1- Chronologie socioreligieuse de la Révolution tranquille	153
2.2 - Chronologie de Vatican II.....	154
BIBLIOGRAPHIE	155
1- SOURCES ORALES :	155
2- SOURCES ÉCRITES :	155
ÉTUDES (MONOGRAPHIES, ARTICLES ET THÈSES)	155
Ouvrages théorico-méthodologiques:	155
Ouvrages sur l'Église canadienne française :.....	157
Ouvrages sur l'histoire de Saint-Sulpice :.....	158
Ouvrages sur l'histoire sociale de la Révolution tranquille :	159
Ouvrages sur Vatican II:	160

Liste des tableaux

Tableau I -----p.51

Tableau II -----p.71

Tableau III -----p.133

Dédicaces

À Julie pour m'avoir supporté inconditionnellement pendant ces deux années.

À mon père et à ma sœur pour être des sources d'inspiration.

À ma mère qui m'a transmis sa ténacité.

À mes amis de la maîtrise : Marielle, Julie, Armance, Dave.

Remerciements

Je tiens à remercier les personnes suivantes :

Tout d'abord, mes deux directrices de recherche, Mme Denyse Baillargeon et Mme Dominique Deslandres pour leurs nombreux commentaires tout au long du processus de création de ce mémoire.

Marie-Jo Hamel et Lisa-Marie Gervais, deux excellentes correctrices, pour le temps consacré à la lecture de mes différents brouillons.

Tous les prêtres de Saint-Sulpice qui m'ont accordé des entrevues dans le cadre de cette étude.

M. Jean-Pierre Lussier (p.s.s.) de la bibliothèque du Grand Séminaire de Montréal ainsi que M. Rolland Litalien (p.s.s.) et M. Marc Lacasse des archives de Saint-Sulpice.

Introduction

Très peu d'institutions religieuses peuvent se vanter d'avoir accumulé un pouvoir décisionnel aussi grand dans l'histoire d'une ville en Amérique du Nord que les Sulpiciens dans la ville de Montréal. Avant même leur arrivée sur le continent américain, les prêtres de la Compagnie de Saint-Sulpice jouaient déjà un rôle important (par le biais la Société de Montréal) dans la vie de Ville-Marie.

Au cours de leur histoire, ils s'adaptèrent aux différents contextes sociopolitiques en faisant preuve d'un grand pragmatisme. Au Canada, la formation des prêtres diocésains, raison principale pour laquelle la compagnie avait été fondée par Jean-Jacques Olier en 1641, céda sa place à des tâches missionnaires comme le travail auprès des Amérindiens ou l'aide à la construction des infrastructures de Ville-Marie et ses environs. Durant le régime français, les *Messieurs*, comme on les appelle aussi, acquirent une force économique importante, tout en profitant du système seigneurial de la colonie. Ils obtinrent ainsi non seulement une grande aisance financière mais aussi une bonne réputation sociale.

Ce ne fut qu'après la création du diocèse de Montréal en 1836 que les Sulpiciens de la province canadienne récupérèrent leur rôle de formateurs de prêtres en fondant le Grand Séminaire de Montréal en 1840. À partir de ce moment, les *Messieurs* diversifièrent leurs tâches pastorales: d'une part, ils s'engagèrent à doter le clergé diocésain québécois de prêtres formés en théologie, morale et philosophie et, d'autre part, ils transitèrent comme plusieurs québécois d'un régime à caractère féodal, vers un capitalisme en gestation. Ce dernier passage des Sulpiciens, d'un mode de production à

un autre s'exprima par des investissements de capitaux dans plusieurs œuvres comme le Grand Séminaire, l'Université de Montréal ou la Basilique Notre-Dame de Montréal.

La fin du XIX^e et le début du XX^e siècle constituent une période d'essor de Saint-Sulpice. Les *Messieurs* participèrent activement à la formation des cadres pour le diocèse de Montréal ainsi qu'à l'éducation des jeunes dans leurs deux institutions d'enseignement, le Collège de Montréal et le Collège André-Grasset. Cependant, ils subirent une autre crise à la fin des années 1920 qui les obligea à réduire considérablement leurs dépenses. Dans un Montréal beaucoup plus grand et industriel, ils ne représentèrent plus, alors, la puissance économique de jadis. Ils se concentrèrent désormais sur la gestion de leurs maisons de formation, en même temps qu'ils se tournèrent vers l'Amérique Latine et le Japon, où la province canadienne bâtit des séminaires. De plus, par le biais de l'Institut Pie XI, – une annexe de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal (de 1938 à 1968) – ils participèrent au mouvement des laïcs lancé par Rome dans la période entre-deux-guerres.

Saint-Sulpice étant, tout au long de son histoire, une société de prêtres très fidèles au magistère de Rome, s'ouvra aux réformes pastorales et liturgiques proposées par l'orthodoxie catholique dans les années d'après-guerre. Les Sulpiciens canadiens voyageaient de plus en plus en Europe où ils suivirent des études spécialisées en sciences théologiques (morale, liturgie, philosophie, etc.). Cela leur permit d'entrer en contact avec des théologiens de tous les coins du monde et d'échanger des idées à propos des adaptations pastorales et apostoliques à conduire. Bref, ils suivirent de près l'évolution du catholicisme mondial.

On arrive au cœur du présent travail, les années 1960, une période caractérisée par l'avènement de deux événements majeurs qui vont modifier énormément la vie de la Compagnie. Le premier est la prise en charge par l'État de certains domaines jusque-là contrôlés par l'Église, notamment l'éducation et les services de santé. Avec l'arrivée des libéraux au pouvoir, le Québec passe alors par une série de changements institutionnels profonds (qu'on connaît sous le nom de Révolution tranquille) qui vont produire, entre autres choses, la laïcisation de l'ensemble des institutions québécoises. Le deuxième est le Concile œcuménique Vatican II (1962-1965) convoqué par Jean XXIII et finalisé par son successeur, Paul VI. Ce grand rassemblement des représentants du christianisme, provenant de partout à travers le monde, avait comme principal objectif l'adaptation de l'Église aux temps nouveaux. Les Sulpiciens essayèrent de suivre les réformes imposées par ces deux mouvements réformistes mais les ajustements se firent graduellement et pas toujours de façon très fluide.

L'objectif de ma recherche est de voir comment la mentalité des prêtres sulpiciens s'adapta, autant aux changements liturgiques et pastoraux proposés par Vatican II, qu'à la laïcisation de leurs collègues (étant donné que la plupart des Sulpiciens du Québec occupaient à ce moment-là des postes d'enseignement dans ces institutions). Pour ce faire, j'ai décidé d'aller rencontrer directement dix Sulpiciens qui ont vécu cette époque de bouleversements. Les critères de sélection des personnes interviewées ont été : l'admission à Saint-Sulpice dans les années d'après-guerre, ainsi que le fait d'avoir travaillé dans les maisons sulpiciennes au moment où le Concile et la Révolution tranquille se déroulaient.

Dans ce mémoire, je veux donner la parole aux hommes ordinaires qui, faisant partie d'un institut religieux très présent dans la vie de Montréal, peuvent témoigner des réactions du clergé de l'époque face aux changements de leur quotidien. Les Sulpiciens sont des témoins de premier plan, non seulement à cause de leur proximité avec la hiérarchie épiscopale de Montréal, mais aussi parce qu'ils étaient les responsables de la formation des jeunes générations de prêtres québécois. Par ailleurs, les *Messieurs* sélectionnés pour être interviewés comptent parmi ceux qui ont dû adapter leurs tâches pastorales pour appliquer les nouvelles directives dictées par le Concile et par l'État québécois.

Pour le traitement théorique des entrevues, je me suis servi de quelques concepts fondamentaux (que j'expose dans le chapitre 1) tels le champ, l'habitus et la sécularisation. Les deux premiers, issus de la sociologie de Pierre Bourdieu, m'ont aidé à expliquer comment la Compagnie développa une dynamique qui permit aux Sulpiciens des années 1960 d'acquérir un «sens du jeu» (habitus) particulier par rapport à l'époque qu'ils vivaient.

Un autre avantage de l'approche des champs est qu'elle nous montre la lutte entre les nouveaux membres (hétérodoxie) et les vieux membres (orthodoxie)¹. En cédant peu à peu le contrôle de leurs institutions aux laïcs, les Sulpiciens entrèrent dans la

¹ Tout au long du mémoire on utilisera les concepts d'hétérodoxie et orthodoxie d'après la théorie des champs de Pierre Bourdieu. Cette théorie décrit l'hétérodoxie comme étant le secteur d'avant-garde (constitué par les agents qui sont entrés plus récemment dans le champ) qui introduit des réformes à l'intérieur du champ. Tandis que l'orthodoxie est représenté par les anciens agents (ou joueurs) qui tendent à vouloir conserver une position dominante. Il faut préciser cependant qu'au cours de la lutte qui s'établit entre les deux, il y a certains agents qui peuvent transiter d'un secteur vers l'autre. Cf. P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Les éditions de minuit, 1980, 268 p.; du même auteur, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, 316p. ; P. Bourdieu et L. Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Éditions du seuil, 1992, 267p.

mouvance de la Révolution tranquille, mais la transition amena aussi des oppositions à l'intérieur de la communauté.

Lorsque je parlerai dans la partie théorique² de mon troisième concept-clé, la sécularisation, je tiendrai compte du débat soulevé par des auteurs comme Janine Thériault, Gilles Routhier et autres, pour qui les réformes de l'État faites dans les années 1960 ne constituent pas un refus de la religiosité chez les Québécois, mais une transition vers une pensée religieuse plus intime et individuelle. Mon étude sur les Sulpiciens s'inscrit alors dans un courant d'interprétation pour lequel les changements institutionnels du Québec de la Révolution tranquille ne sont plus considérés comme un passage d'une société arriérée à une société moderne. Autrement dit, je considère que l'Église des années 1960 a non seulement joué un rôle actif dans le processus de sécularisation mais qu'elle en est sortie renouvelée.

Les témoignages des prêtres, que j'analyse dans les chapitres 3 et 4, nous apprennent la difficulté de plusieurs parmi eux à assimiler des changements comme l'abandon de la soutane, l'instauration de la messe communautaire ou la collaboration avec des laïcs pour la pastorale. Dans chacune des entrevues, je suis allé chercher des éléments du champ qui m'occupe : Saint-Sulpice pendant les années de Révolution tranquille. Ces deux derniers chapitres constituent donc le cœur de mon étude. C'est ici que je mets en relation les schémas théoriques propres à l'approche des champs avec les entrevues réalisées avec les *Messieurs*.

Il sera enfin question de l'après-Concile. J'analyse dans le chapitre 4, les conséquences, dans la mentalité des prêtres, des réformes qui ont eu lieu au cours des années qui ont suivi Vatican II et la Révolution tranquille. Dans cette dernière partie du

² Voir section 1.3.3.2.

mémoire, les témoins interviewés réfléchissent sur l'avenir de la Compagnie en mettant l'accent sur le nouveau statut social du prêtre. Ils parlent des besoins des nouvelles générations de séminaristes et des différences entre les prêtres qui vécurent le Concile et ceux de l'après-Concile. Dans ce dernier chapitre, je parlerai aussi du travail fait par les Sulpiciens dans leurs séminaires en Amérique Latine et au Japon.

Bref, ce mémoire est une invitation à connaître la mentalité des Sulpiciens à une époque où l'Église catholique mondiale, et celle de Montréal en particulier, rentrèrent dans des processus de sécularisation. Avec ce travail je veux susciter la réflexion, de la part des lecteurs intéressés par l'histoire socioreligieuse du Québec contemporain, sur la question des réformes dans lesquelles le clergé québécois était impliqué dans les années 1960. L'intérêt d'analyser cette décennie vient aussi du fait que Vatican II et la Révolution tranquille comptent, présentement, sur très peu d'études historiques qui leur sont consacrés.

Chapitre 1. Historiographie, méthodologie et théorie

1.1 - L'historiographie socioreligieuse de la Révolution tranquille

1.1.1 - Les thèses de pionniers : les sociologues et les historiens des Écoles de Montréal et de Laval

La décennie qui s'étend de 1960 à 1970, cadre temporel de la Révolution tranquille, est encore considérée par la plupart des historiens québécois comme une époque très proche de l'actualité, c'est pourquoi ils cèdent l'initiative aux sociologues et aux journalistes. Cette constatation a conduit quelques historiens contemporains à considérer des sociologues comme Marcel Rioux, Fernand Dumont, Jean-Charles Falardeau, entre autres, comme étant les pères des interprétations académiques sur la Révolution tranquille³. Mais cette hégémonie des travaux sociologiques ne signifie pas pour autant qu'aucun courant historiographique ne se soit déjà prononcé sur ce sujet. Aussi vais-je reprendre ici un des débats qui a engendré la confrontation de deux écoles de pensée historiographique, à savoir, l'École de Montréal et celle de Laval⁴.

Les auteurs de Montréal (Maurice Séguin, Michel Brunet, Guy Frégault) défendaient la thèse du retard du développement au Québec, causé par la Conquête. Ils pensaient que cet événement avait permis aux Canadiens anglais d'exercer leur domination sur le peuple canadien-français. Depuis 1760, plusieurs efforts d'assimilation s'étaient poursuivis avec des conséquences politiques et économiques importantes pour la population du Québec. À partir de la Confédération de 1867, cette situation devint plus difficile, d'autant plus que le gouvernement fédéral s'était allié à

³ Cf. Jacques Rouillard, «La Révolution tranquille: Rupture ou Tournant? » dans *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, 32, 4 (hiver 1998), p.24.

⁴ Cf. Ronald Rudin, « Revisionism and the Search for a Normal Society : A Critique of Recent Quebec Historical Writing » *CHR*, 73, 1 (mars 1992), pp.30-61.

l'Église catholique pour empêcher les Franco-Québécois de se développer, sur le plan économique, au rythme de leurs homologues Canadiens anglais. Les historiens de l'École de Montréal s'accordent, sur ce point, avec Marcel Rioux, qui écrivait à ce sujet : «La puissance coloniale anglaise, en s'appuyant sur le clergé pour dominer pacifiquement le Québec, l'a obligé à légitimer sa domination et à prêcher aux francophones la soumission et la résignation»⁵.

L'École de Laval (Fernand Ouellet, Jean Hamelin), pour sa part, attribuait ce même retard québécois uniquement à l'influence nocive des élites locales. Pour eux, l'origine des lacunes du peuple canadien-français se trouvait à l'intérieur et non à l'extérieur de la province. Les problèmes d'adaptation au monde industriel n'étaient plus attribuables à la Conquête mais plutôt au fait que les Canadiens français étaient entrés dans la modernité sous le contrôle de l'Église et d'autres secteurs conservateurs. Ce groupe d'historiens, tout en reconnaissant l'essor de certaines villes québécoises comme Montréal et Québec, ne pensaient pas pour autant que cette croissance correspondait à la réalité de l'ensemble de la province. Le clergé serait ainsi le principal responsable de la persistance d'un Québec agricole et soumis. Ouellet l'exprime de la manière suivante :

Les classes dirigeantes canadiennes-françaises en regroupant ainsi les francophones dans des campagnes, des villages, des petites et moyennes villes axées sur le secteur primaire, n'ont empêché ni l'industrialisation ni l'urbanisation de progresser mais elles ont tempéré leur rythme d'une façon qui a permis de perpétuer pour un temps les conditions favorables à la réalisation d'un projet de domination cléricale qu'on a peine à imaginer dans une société travaillée depuis longtemps par la modernité⁶.

⁵ Marcel Rioux, « La religion des Québécois » dans *Les Québécois*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1977, Col. Le temps qui court, p.36.

⁶ Fernand Ouellet, « La question sociale au Québec, 1880-1930. Perspectives historiographiques et critiques » dans Ginette Kurgan-van Hentenryk, (dir.) *La Question sociale en Belgique et au Canada : XIXe-XXe siècles*, Bruxelles, Presses de l'ULB, 1988, p.58.

Or, le dénominateur commun de ces deux interprétations est le rôle négatif joué par l'Église, favorisant la condition désavantageuse du peuple francophone⁷. Ainsi, selon cette version de l'histoire du Canada français du début du XX^e siècle, la domination cléricale touchait toutes les sphères de la vie des Québécois, autant économiques et politiques qu'individuelles et privées. Le point de coïncidence entre les auteurs des Écoles de Montréal et de Laval, ainsi que le groupe des sociologues de la Révolution tranquille, est donc la référence aux mentalités traditionnelles promues par les autorités religieuses. Ces mentalités, entendues comme les réflexes des hommes et des femmes⁸ québécois devant un processus de domination, se poursuivirent jusqu'au début des années 1960, décennie qui bouleversa l'ensemble des structures sociales. Jean-Charles Falardeau interprète ce changement comme étant le passage d'une mentalité de *cultivateurs* à une mentalité *d'hommes d'affaires*⁹. La Révolution tranquille est vue d'une manière très optimiste étant donné qu'elle représente la rupture avec les anciennes élites et la prise en charge par les Québécois de leur propre avenir. À ce sujet, citons encore une fois la pensée de M. Rioux :

De même qu'ils rangent leurs mitaines et leurs mocassins à la fin de l'hiver, de nombreux Québécois délaissèrent la religion ancestrale au printemps de la Révolution tranquille. C'est ainsi qu'en 1961 fut fondé à Montréal un mouvement laïc dont les objectifs étaient la décléricalisation du Québec et la réalisation effective de la séparation de l'Église et de l'État¹⁰.

⁷ Plusieurs auteurs parlent même d'un complexe d'infériorité. Cf. Jean Charles. Falardeau, « L'évolution de nos structures sociales » et M. Rioux « Notes sur le développement socio-culturel du Canada français » dans M. Rioux et Yves Martin (dir.) *La société canadienne-française*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, 1971.

⁸ On prend ici en considération la recommandation de Philippe Ariès d'utiliser le mot *réflexe* et non *valeurs* pour parler des mentalités du passé. Les valeurs peuvent être les mêmes mais ce sont les dispositions face à elles qui diffèrent d'une époque à l'autre. P. Ariès, *loc. cit.*, p.168.

⁹ Jean-Charles Falardeau, *loc. cit.*, p.129.

¹⁰ Marcel Rioux, « La religion... » *Op.cit.*, p.44.

Bref, cette génération d'intellectuels met l'accent sur deux questions : la première est la critique de la domination cléricale, la seconde, l'ouverture des Québécois au monde industriel à l'époque de la Révolution tranquille. Cette contestation était menée à partir d'une certaine fierté d'appartenir à une collectivité distincte du reste du Canada anglo-saxon. Selon ces analyses, le peuple, naguère dominé (que ce soit par les Anglais ou par les élites locales), prit conscience de sa condition au cours des années 1960, et essaya de la renverser. Les Québécois continuaient à se considérer comme un peuple original, mais les raisons qui expliquaient sa spécificité n'étaient plus les mêmes qu'auparavant. Les anciennes élites subirent une critique massive, autant de la part des laïcs que de certains secteurs réformistes à l'intérieur du clergé. Le journaliste Paul Longpré écrit :

Omniprésente depuis la Nouvelle-France, l'Église s'est retirée sur la pointe des pieds devant l'État québécois naissant et arrogant des années 1960. Si l'expression «révolution tranquille» a un sens, c'est bien là qu'il se révèle [...] L'Église québécoise est elle-même en pleine crise de remise en question quand survient cette décennie mouvementée au sortir de laquelle la plupart des gens d'ici, du moins les francophones, s'identifieront résolument comme Québécois, après s'être traditionnellement perçus comme « Canadiens-français-catholiques »¹¹.

1.1.2 - L'historiographie révisionniste et sa critique des traditions antérieures

L'approche dite révisionniste caractérise des nouvelles générations d'historiens québécois qui adressent, de nos jours, d'importantes critiques aux pionniers des études de la Révolution tranquille. L'interprétation que les auteurs appartenant à ce courant font des événements des années 1960 illustre un virage vers l'histoire économique et sociale. La démographie et les données statistiques sont utilisées avec l'objectif de

¹¹ P. Longpré « L'Église dépouillée de ses pouvoirs » dans *Une certaine révolution tranquille*, 60-75 Montréal, *La Presse*, 22 juin 1975, pp.97-99.

réfuter les hypothèses du retard québécois. L'aspect psychologique est laissé un peu de côté pour céder la place à des études qui mettent l'accent sur les conditions du développement industriel.

Des auteurs tels Jacques Rouillard, André Raynald, Jean Forastié, Yves Bélanger font partie de ce courant *économiste* qui, en comparant le Québec avec l'Ontario et quelques villes américaines, trouvent que les francophones n'étaient pas dans une situation de sous-développement au début du XX^e siècle. Tout au contraire, à leurs yeux, le peuple québécois était aussi urbanisé et industrialisé que le reste de l'Amérique du Nord. Ces auteurs essaient de montrer, avec des tableaux statistiques, que les Canadiens français avaient commencé leur modernisation dès la fin du XIX^e siècle et que l'Église catholique ne l'avait pas empêchée. Voici un exemple de cette utilisation des chiffres, tiré de l'article *La Révolution tranquille : Rupture ou Tournant?* de Jacques Rouillard :

Le Québec n'a rien d'un pays sous-développé car il détenait en 1953 le deuxième revenu per capita le plus élevé au monde après les États-Unis (en excluant le reste du Canada). C'est dire que le Québec était loin d'être une société qui venait de faire ses premiers pas dans le monde industriel [...] bien que la Deuxième Guerre ait accéléré le développement économique du Québec, elle ne marque pas l'entrée des Franco-Québécois dans le monde industriel.¹²

Ce groupe de chercheurs considère que le parcours québécois vers la modernisation n'est pas aussi extraordinaire que d'autres le croyaient. Le Québec ne marchait pas seul, mais accompagné du reste des nations développées. La situation des syndicats constitue une preuve qui confirmerait cette dernière affirmation. Pour Rouillard et ses collègues, le passage décisif ne fut pas celui d'un syndicalisme

¹² Jacques Rouillard, « La Révolution tranquille : Rupture ou Tournant? » *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, 32, 4 (hiver 1998), p.27, 33.

catholique vers un syndicalisme laïc, mais celui d'un syndicalisme de tradition locale à un syndicalisme de tradition internationale¹³.

Un dernier point sur lequel les révisionnistes s'attardent est la substitution des élites politiques traditionnelles par des élites technocratiques. À leur avis, une nouvelle classe d'entrepreneurs québécois demandait d'accéder au pouvoir et la pression qu'elle exerçait fut telle que les structures de l'ancien régime clérical ne pouvaient que lui céder la place. Nonobstant, la Révolution tranquille ne représente pas pour eux la fin de la « grande noirceur », mais plutôt l'aboutissement logique d'une longue évolution vers la modernité. Les révisionnistes considèrent donc cette période comme un tournant et non comme une rupture :

La Révolution tranquille ne représente donc pas la fin de la « grande noirceur » et l'entrée du Québec dans la modernité. Comme nous l'avons démontré le Québec s'industrialise et s'urbanise au rythme des autres sociétés nord-américaines depuis le début du 20^e siècle [...] Toutefois, il ne faudrait pas conclure de notre démarche que la Révolution tranquille est un événement mineur dans l'histoire du Québec. Au contraire, ces années témoignent d'une évolution rapide et de changements sociaux profonds qui marquent un virage dans l'histoire du Québec. L'évolution la plus significative touche le recul de l'influence cléricale et la sécularisation de la société [...] Les années 1960 marquent donc le triomphe complet du modèle libéral de société¹⁴.

S'il y a un aspect sur lequel les historiens de ces trois courants (École de Montréal, École de Laval et révisionnistes) s'entendent, c'est l'influence nocive des religieux considérés comme groupe réactionnaire. Pour les historiens de Montréal, le clergé représentait une classe alliée aux intérêts dominateurs anglophones, tandis que pour l'École de Laval et pour le révisionnisme, l'institution catholique est vue comme

¹³ *Ibid.*, p.39.

¹⁴ *Ibid.*, pp.44-45.

un obstacle au développement industriel. Toutefois, comme on l'a dit plus haut, les historiens révisionnistes lui concèdent moins d'importance que les autres.

Jusqu'ici, je me suis concentré sur les interprétations de la Révolution tranquille qui mettent l'accent sur la question nationale. Cependant, il y a une historiographie parallèle, dont il faut parler, qui porte sur les processus culturels des années 1960 (entre autres sur les processus religieux).

1.1.3 - Le post-révisionnisme et les nouvelles tendances : vers une histoire socioculturelle

Seul l'historien peut psychanalyser nos consciences malheureuses
Fernand Dumont. *La vigile du Québec*.

L'historiographie religieuse de la Révolution tranquille passa, dans les deux dernières décennies (1980-2000), par une étape de réajustement de ses perspectives. Les analyses économiques ou démographiques perdirent leur prédominance et l'idée d'une Église monolithique et unanimement réactionnaire commença à être nuancée. On trouve déjà ce type d'analyse à l'aube des années 1970, dans les premiers rapports de la Commission d'étude sur les laïcs et l'Église (fondée en 1968). Cette commission, créée à la suite des sollicitations des évêques du Canada français et des groupes de l'Action catholique spécialisée, avait pour mission de donner une explication scientifique à la sécularisation qui avait eu lieu dans la décennie précédente. La direction fut accordée au sociologue Fernand Dumont qui, tout en s'approchant des auteurs révisionnistes, prônait l'incorporation du débat religieux dans les analyses de cette période. Ainsi, il refusa la thèse de la domination anglaise due à la Conquête

(École de Montréal), en même temps qu'il proposa une relecture de la Révolution tranquille en tant que fait socioculturel :

La Conquête est un événement central, mais dans une histoire considérée uniquement comme le développement d'une nation. Selon que l'on décidera de lire le passé en fonction de solidarités différentes, politiques, religieuses, ouvrières, d'autres événements apparaîtront comme tout aussi décisifs [...] pour l'essentiel, la «révolution tranquille» a été d'abord elle-même une révolution culturelle. Les grandes transformations économiques et politiques restent encore à faire¹⁵.

C'est dans cet esprit que des auteurs tels Nive Voisine, Nicole Gagnon, Gabriel Clément, entre autres, participèrent aux travaux de la Commission. On peut les considérer comme les précurseurs d'une historiographie religieuse de la Révolution tranquille qui se constitue comme une vision parallèle à celle des révisionnistes. Dans leurs textes, on peut observer un souci de sortir de la thèse de la « grande noirceur » en parlant, par exemple, de l'incidence de la jeunesse catholique militante dans les réformes sociales mises en place par l'État québécois¹⁶. Ils se concentrent aussi sur la crise de la pratique religieuse au Québec et sur les réactions des congrégations et compagnies religieuses devant la déconfectionnalisation des secteurs tels l'éducation nationale, les services de santé ou l'assistance sociale¹⁷.

On pourrait considérer que la plupart de leurs travaux s'inscrivent encore dans une historiographie événementielle, et pourtant, cela ne les empêche pas d'ouvrir de nouvelles voies d'explication sur l'évolution de l'Église québécoise. Ces auteurs traitent de nouveaux sujets de recherche tels la contestation des catholiques (laïques et

¹⁵ Fernand Dumont, *La vigile du Québec*, Montréal, Bibliothèque Québécoise, 2001, pp.59,98.

¹⁶ C'est le cas de Gabriel Clément qui analyse le rôle des organismes comme la JOC et la JEC dans les changements socio-politiques des années 1960. Cf. Gabriel Clément, *Histoire de l'Action catholique au Canada français*, Montréal, Fides, Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1972.

¹⁷ Cf. Nive Voisine, André Beaulieu et Jean Hamelin, *Histoire de l'Église catholique au Québec* Montréal, Fides, Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971; aussi, Jean Hamelin (sous la direction de Nive Voisine), *Histoire du catholicisme québécois* v.3, tome 2, Boréal Express, 1984.

religieux) face à la verticalité de l'exercice du pouvoir de l'orthodoxie catholique, l'impact du concile Vatican II et de l'*aggiornamento* des instituts religieux sur les rapports entre la hiérarchie catholique et les millions de fidèles à travers le monde, entre autres.

Or, de nos jours, certains auteurs adressent plusieurs critiques au révisionnisme en l'accusant de ne pas tenir compte de l'importance du fait religieux. C'est le cas de Ronald Rudin qui considère que les historiens révisionnistes, à cause de leur quête d'une normalité québécoise, se sont écartés de la voie qui leur aurait permis de donner un diagnostic plus complet des événements de la Révolution tranquille. D'après cet auteur, le révisionnisme minimise l'influence de l'Église sur les mentalités, ce qui fait que les auteurs de ce courant n'arrivent pas à dessiner un portrait complet de l'évolution sociale du peuple canadien-français. Dans son article de 1992, *Revisionism and the Search for a Normal Society...* Rudin écrit: «An older vision of Quebec as a “priest-ridden” society has been replaced by one that sees the church as only one institution among many vying for control over the Quebec people. Revisionists were eager to minimize the influence of the church by portraying it as incapable of living up to some arbitrary standard regarding its control over the population»¹⁸.

Rudin se prononce donc en faveur d'une historiographie post-révisionniste qui puisse incorporer les phénomènes religieux au récit de la Révolution tranquille. Il n'est pas d'accord avec ceux qui voient l'Église comme un frein au progrès et qui pensent qu'elle joua un rôle secondaire dans les transformations sociales du Québec contemporain. Pour lui, les efforts plus achevés pour dépasser l'image d'un clergé monolithique et réactionnaire correspondent aux études de Nicole Gagnon et de Jean

¹⁸Ronald Rudin, *op.cit.*, p.47.

Hamelin (citées plus haut), bien que l'on puisse ajouter d'autres exemples, comme le livre de Micheline D'Allaire sur les religieuses au Québec¹⁹, celui de P. A. Turcotte sur les Clercs de Saint-Viateur²⁰ ou celui d'E.-M. Meunier et J.-P. Warren sur l'éthique personnaliste et l'action catholique des années cinquante²¹. Tous ces ouvrages constituent des efforts pour rendre compte de l'aspect socioculturel de la transition d'un Québec majoritairement catholique à un Québec majoritairement laïc, transition qui toucha spécialement les ordres (masculins ou féminins) d'enseignants ou d'hospitaliers. Les clercs appartenant à ces institutions passèrent ainsi par une crise de valeurs face à un monde qui changeait dans toutes les sphères de la vie sociale. Les mœurs, les us et coutumes se sont modifiés au sein même des communautés religieuses, mais ce ne fut pas sans un débat qui opposait différentes générations de prêtres.

On se retrouve ici devant des explications qui se servent des arguments philosophiques ou ethnologiques pour compléter le portrait d'une période complexe et significative de l'histoire du Québec. Bien qu'on ne puisse pas les considérer comme étant des études issues de l'approche de l'histoire des mentalités, ce sont, sans aucun doute, des contributions importantes à une interprétation culturelle de l'histoire socioreligieuse du Québec contemporain.

¹⁹ Micheline D'Allaire *Vingt ans de crise chez les religieuses du Québec 1960-1980*, Montréal, Éditions Bergeron, 1983.

²⁰ Paul-André Turcotte, *L'Éclatement d'un monde. Les Clercs de Saint-Viateur et la Révolution tranquille*, Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1981.

²¹ Le personnalisme correspond à un courant de la pensée catholique qui met l'accent sur la nécessité d'action apostolique pour faire face aux inégalités produites par la société industrielle. Voir : E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la «Grande noirceur» l'horizon «personnaliste» de la Révolution tranquille*, Sillery (Qc), Les Éditions du Septentrion, 2002, 207p.

1.2 - Historiographie de Saint-Sulpice au Canada

L'objectif de cette partie du mémoire n'est pas de faire une énumération exhaustive de tous les ouvrages écrits au sujet des Sulpiciens à Montréal. Je voudrais uniquement doter le lecteur de quelques repères pour qu'il puisse tenir compte de certains aspects de l'histoire de la Compagnie qui ont occupé davantage les historiens de Saint-Sulpice.

Tout d'abord, il faut noter que la plupart des travaux qui portent sur l'histoire des Sulpiciens au Canada s'attardent sur la narration des origines de la Compagnie ainsi que sur son implantation à Ville-Marie.

Parmi les ouvrages qui traitent de la démarche de Saint-Sulpice dans ses premières années d'existence au XVII^e siècle, les textes qui se démarquent sont le livre d'Yves Krumenacker sur *l'École française de spiritualité*²²; l'introduction de Brigitte Caulier à l'ouvrage *Les prêtres de Saint-Sulpice au Canada*²³; ainsi que l'article de Roland Dorris sur la formation des prêtres au Canada²⁴. Ces auteurs, mettent tous l'accent sur le rôle joué par les Sulpiciens français dans le combat idéologique mené par la hiérarchie catholique européenne qui voulait combattre l'avancée du protestantisme en Europe.

Olivier Maurault, figure illustre de Saint-Sulpice dans la première moitié du XX^e siècle (il occupa, entre autres postes, celui de recteur de l'Université de Montréal)

²² Cf. Yves, Krumenacker, *L'École française de spiritualité, Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Le Cerf, 1999, 660p.

²³ Cf. Raymond Deville (dir.), *Les prêtres de Saint-Sulpice au Canada. Grandes figures de leur histoire*. Sainte-Foy, Les presses de l'Université Laval, 1992, 427p.

²⁴ Roland Dorris, «L'influence de l'École française dans la formation des prêtres au Canada" (Jean-Jacques Olier) dans *Bulletin de Saint-Sulpice*, No. 14, Paris, 1988, p.216-220.

s'intéresse aux principes fondateurs de Saint-Sulpice. Dans son livre *Nos messieurs*²⁵, cet auteur se concentre sur la spiritualité et le caractère missionnaire de Jean-Jacques Olier, fondateur de la Compagnie. Bruno Harel, Brigitte Caulier, Roland Dorris, ont consacré, pour leur part, quelques livres et articles à l'arrivée des premiers Sulpiciens en Nouvelle France. Ils se sont intéressés aussi à la participation sulpicienne à la mise en place du régime seigneurial à Ville-Marie et ses environs.

Sur les missions sulpiciennes en Amérique du Nord, l'on trouve, entre autres, les textes de Pierre Rousseau²⁶, ainsi que *The Kenté mission, 1668 to 1680* de David Taylor et, encore une fois, Olivier Maurault avec deux livres *Sur les pas des missionnaires explorateurs* et *Le Fort des Messieurs*²⁷. Les écrits sur les missions se concentrent, cependant, presque uniquement sur la période d'implantation de la Compagnie en Amérique du nord. Ainsi, les missions du XX^e siècle, (qui amenèrent les Sulpiciens canadiens au Japon, en Colombie et au Brésil), ne comptent sur aucun livre qui leur soit spécialement consacré. Elles sont à peine mentionnées dans des chapitres appartenant à certains ouvrages collectifs comme *Le troisième centenaire de Saint-Sulpice à Montréal*²⁸ ou *Les prêtres des Saint-Sulpice au Canada*²⁹.

Un ouvrage qui mérite une attention spécial est *In Its Corporate Capacity. The Seminary of Montreal as a Business Institution (1816-1876)* de Brian Young. Ce texte

²⁵ Cf. Olivier Maurault, *Nos messieurs*, Montréal, Éditions du Zodiaque, [1936], 324p.

²⁶ Cf. Pierre Rousseau, *Saint-Sulpice et les missions catholiques*, Montréal, Éditions Garand, 1930, 190p. Et du même auteur *Une mission éphémère : Kenté*. Montréal [s.n.], 1930, 50p.

²⁷ Cf. David Taylor, *The Kenté mission, 1668 to 1680*, Picton, Picton Gazette, 1968, 29p. O. Maurault *Sur les pas des missionnaires explorateurs*. Montréal, [s.n.], 1931, 30p. Et du même auteur *Le Fort des Messieurs*. Montréal, [s.n.], 1925, 23p.

²⁸ Cf. *Le troisième centenaire de Saint-Sulpice*, Montréal, Grand Séminaire de Montréal/Le Devoir, 1941, 196p.

²⁹ Cf. Raymond Deville (dir.), *Les prêtres de Saint-Sulpice au Canada. Grandes figures de leur histoire*. Sainte-Foy, Les presses de l'Université Laval, 1992, 427p.

a la particularité d'aborder l'histoire de la Compagnie d'un point de vue socioéconomique. Cet ouvrage traite de la transition des Sulpiciens du statut de propriétaires terriens à investisseurs capitalistes. Le XIX^e siècle est vu par l'auteur comme la période où les «seigneurs» deviennent des administrateurs. Le passage entre le régime français et le régime anglais est analysé comme un processus où Saint-Sulpice joua un rôle important dans la modernisation de Montréal. Dans ce livre, l'évolution de la Compagnie au XIX^e siècle est considérée comme un exemple de transition réussie entre une mentalité «féodale» d'origine française (basé sur la propriété de la terre) à une mentalité «progressiste» produit de la migration britannique (basé sur les profits et l'investissement dans des œuvres foncières). Par ailleurs, cet ouvrage constitue un des premiers textes sur les Sulpiciens qui ne relève pas de l'histoire événementielle. L'histoire écrite par Brian Young est celle des modes de production, des structures économiques. Elle est donc près d'une histoire socioéconomique à la manière de Fernand Braudel, d'où son originalité³⁰.

L'éducation est aussi un sujet qui a attiré l'attention des historiens de Saint-Sulpice au Canada. Sans compter toutes les mentions de Saint-Sulpice et de ses écoles que l'on peut trouver dans les ouvrages consacrés au système scolaire montréalais³¹, il y a un bon nombre de livres et des articles qui portent sur la fonction éducatrice de la Compagnie. Parmi ces ouvrages on peut citer l'ouvrage collectif dédié au 150^e anniversaire du Grand Séminaire de Montréal³², l'histoire du Collège de Montréal

³⁰ Sur Fernand Braudel et la deuxième étape de l'École des Annales voir la partie 1.3.2.1.

³¹ Voir par exemple le texte de Louis-Philippe Audet, *Histoire de l'enseignement au Québec, 1608-1971*. Montréal, Holt-Rinehart-Winston, 1971, 2 volumes.

³² Cf. Rolland Litalien et Claude Turmel (coordonnateurs), *Le Grand Séminaire de Montréal. De 1840 à 1990*, Montréal, Éditions du Grand Séminaire de Montréal., 1990, 462p.

d'Olivier Maurault³³, l'article d'Yves Poutet sur la participation de Saint-Sulpice au réseau de petites écoles à Montréal³⁴, le texte introductoire de Nive Voisine à la partie sur la période 1836-1899 du le livre *Les prêtres de Saint-Sulpice au Canada*³⁵, entre autres.

Or, la période qui nous occupe, la deuxième moitié du XX^e siècle, est beaucoup moins connue. On se retrouve devant un vide dans l'histoire de Saint-Sulpice à Montréal. À exception de l'introduction de Guy Laperrière à la partie sur le XX^e siècle dans *Les prêtres de Saint-Sulpice au Canada*, de certains livres consacrés à l'éducation tels l'ouvrage sur la Faculté de Théologie de Madeleine Sauvé³⁶ ou celui sur le Grand Séminaire de Montréal coordonné par Rolland Litalien et Claude Turmel, ainsi que de quelques textes sur Vatican II³⁷, on manque d'études sur la période conciliaire et son impact chez les Sulpiciens. Avec le présent mémoire je veux contribuer à combler, au moins en partie, ce vide. Le présent mémoire n'est cependant qu'un premier pas dans la reconstruction de l'époque conciliaire et de son impact dans la Compagnie de Saint-Sulpice. Mon intérêt principal est de justifier pourquoi Vatican II et la Révolution tranquille au Québec constituent deux grands bouleversements pour le clergé québécois en général, et pour Saint-Sulpice en particulier. J'écris ce mémoire sur les Sulpiciens et

³³ Olivier Maurault. *Le collège de Montréal, 1767-1967*. 2^e éd. revue et mise à jour. Montréal, [s.n.], 1967, 574p.

³⁴ Yves Poutet. «La Compagnie de Saint-Sulpice et les petites écoles de Montréal au XVII^e siècle (1657-1700) dans *Bulletin du comité des études, Compagnie de Saint-Sulpice*, (France), vol5, no.33 (1961), p.164-183.

³⁵ Nive Voisine «Éducateurs et pasteurs, 1836-1899» dans Raymond Deville (et al.), *Les prêtres de Saint-Sulpice au Canada. Grandes figures de leur histoire*. Sainte-Foy, Les presses de l'Université Laval, 1992, p.193-208.

³⁶ Madeleine Sauvé, *La Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Mémoire et histoire (1967-1997)*, Montréal, Fides, 2001, 733p.

³⁷ Notamment ceux dirigés par Gilles Routhier, *L'Église canadienne et Vatican II*. Montréal, Fides, 1997, 478p. Aussi du même auteur *La réception d'un concile*, Paris, les éditions du Cerf, 1993, 265p. et en codirection avec Brigitte Caulier, *Mémoires de Vatican II*, Montréal, Fides, 1997, 117p.

le Concile en espérant que, dans les années à venir, d'autres études viennent s'ajouter afin d'éclaircir davantage cette période dans la vie de Saint-Sulpice.

1.3 - Méthodologie et théorie

1.3.1 - Problématique de recherche

L'histoire de Saint-Sulpice que je me prépare à construire n'est pas celle de ses grandes personnalités et de ses événements. Elle sera plutôt une histoire des mentalités qui porte sur le passage des *Messieurs* à travers une période de bouleversements de la société québécoise. Par ailleurs, la Révolution tranquille a été souvent définie comme une période fondamentale pour expliquer l'attitude des Québécois face à la question religieuse contemporaine, mais elle a rarement été étudiée à partir des témoignages directs des gens qui faisaient partie du clergé diocésain ou des communautés religieuses³⁸. Mon intérêt principal est de saisir l'habitus des prêtres de Saint-Sulpice à travers des sources orales. Par ailleurs, je vais essayer de rendre compte, à partir de l'approche des mentalités, des ruptures et des continuités dans les pratiques et les valeurs, d'un secteur du clergé séculier qui a subi directement l'impact du processus de sécularisation des institutions dans le Québec des années 1960-75. Pour mieux expliquer en quoi consiste cette méthodologie, je ferai un survol du cheminement qui a conduit les auteurs des *Annales* vers l'histoire des mentalités.

³⁸ La littérature savante qui aborde le sujet du catholicisme dans le Québec des années 1960-70 ne s'appuie, en général, ni sur la vision ni sur la mémoire des individus appartenant au champ religieux institutionnel. Une exception remarquable est l'ouvrage de Micheline D'Allaire, *op.cit.*, (1993).

1.3.2 - Méthodologie

1.3.2.1- L'École des Annales et son évolution vers l'histoire des mentalités

*L'introduction du concept de «mentalité»
provoque -ou implique- une extraordinaire
dilatation du « territoire de l'historien».*

Philippe Ariès

La première époque de la revue *Annales d'histoire économique et sociale* (1929-1945), celle de ses origines, se caractérise par le refus de l'historiographie politique événementielle et par les réflexions méthodologiques sur la pluridisciplinarité. Les fondateurs de cette publication, Marc Bloch et Lucien Febvre, considéraient qu'il était nécessaire de critiquer l'approche positiviste en proposant un nouveau type d'historiographie qui visait à rompre avec l'hégémonie du récit politique traditionnel. Les intellectuels rassemblés autour de la revue contestaient les thèses des historiens de la génération précédente comme C. Seignebos ou E. Lavisse, qui proposaient une histoire scientifique basée sur la quête des faits historiques véridiques³⁹. Les historiens des Annales substituèrent l'analyse des structures au récit des dates, des noms et des batailles. Ainsi, face au temps court des événements politiques, ils proposèrent le concept de *longue durée*, ce qui leur permit de saisir les changements lents de type culturel ou économique. La longue durée rendait possible le traitement de nouveaux sujets tels que les traditions populaires, les croyances religieuses, la langue, les cycles agricoles, etc., qui restent fixes longtemps avant de subir des changements.

La deuxième partie de la vie des *Annales* (1945-1968) constitue la période de l'institutionnalisation d'un projet qui avait déjà gagné une grande reconnaissance

³⁹ Peter Burke. *La revolución historiográfica francesa*, Barcelona, Gedisa, 1999, p.18-19.

parmi la communauté d'historiens européens et américains. M. Bloch étant mort tragiquement en 1944 entre les mains des nazis et L. Febvre ayant perdu son intérêt pour la revue, celle-ci traversa une crise. Les *Annales* avaient cessé d'innover relativement à la théorie et à la méthodologie de l'histoire mais se concentraient encore sur la critique de l'empirisme.⁴⁰ Ce fut Fernand Braudel, un disciple de L. Febvre, qui accepta le défi de s'occuper de la direction des *Annales* et d'en renouveler le contenu. Le travail de Braudel se concentra sur l'histoire économique et sociale ainsi que sur la relation entre l'histoire et les sciences sociales. Les *Annales* sous la direction de Braudel se caractérisent par des analyses historiques utilisant des connaissances issues non seulement de l'économie mais aussi de la géographie, de la démographie et de la sociologie. De l'économie et de la sociologie, l'historien retient l'importance des catégories agglutinantes, et de la géographie, les effets de l'environnement sur les différents peuples et cultures. Braudel préconise donc une historiographie qui tient compte des hommes, mais aussi du milieu naturel dans lequel ils vivent.

La génération d'annalistes d'après 1968 récupéra certains de ces éléments. Ce groupe de jeunes historiens, dans lequel se démarquent entre autres les noms de Georges Duby, Philippe Ariès et Jacques Le Goff, essaie de réaliser une synthèse entre les études des processus économiques et sociaux et un récit politique non événementiel. Ce virage, qu'on appellera *culturaliste*, est expliqué par l'historien mexicain Carlos A. Aguirre Rojas de la manière suivante :

Il se présente une nouvelle distribution de l'ordre historiographique qui va aussi réaffirmer la relation de l'histoire avec les autres disciplines, en laissant au second plan la géographie, l'économie et la sociologie qui, auparavant, l'avait si bien

⁴⁰ *Ibidem*, p.23-26.

alimentée, pour, dorénavant, se rapprocher de l'anthropologie, de la philosophie et de la psychologie sociale⁴¹.

On peut interpréter cette perspective comme étant une réaction face à une historiographie qui devenait très rigide, où l'apologie des structures empêchait la compréhension de la dimension humaine de l'expérience historique. De plus, la prétention des tenants de la théorie de Braudel d'écrire une *histoire totale* était interprétée plutôt comme un signe d'arrogance. Sonia Corcuera de Mancera, raconte la rupture des jeunes historiens des Annales avec Braudel de la manière suivante :

À la fin des années 1960, l'intérêt des auteurs des Annales se déplaça vers l'histoire quantitative et encore une fois vers l'histoire des mentalités. Ce changement était, au moins en partie, une réaction contre la manière de faire de l'histoire qui avait été dominante depuis que Braudel avait publié son admirable livre sur la Méditerranée⁴².

Bien qu'on puisse trouver quelques figures importantes, cette période ne se caractérise pas par l'émergence d'un *leader* autour duquel tournent les débats. On est plutôt en présence d'une historiographie éclatée, autant par ses sujets que par ses sources. On aborde alors un éventail énorme de nouvelles préoccupations telles que la mort (Philippe Ariès), la peur (Jean Delumeau, Georges Duby), la lecture (Roger Chartier), la religion populaire (Michel Vovelle, Jean Delumeau), le Moyen Âge (Georges Duby et Jacques Le Goff), la sexualité (Michel Foucault)... En ce qui concerne les sources, les historiens de cette troisième période récupèrent les soucis que

⁴¹ (Se da una nueva distribución de la agenda historiográfica que también va a replantear la relación de la historia con otras disciplinas, dejando en un segundo plano a la geografía, la economía y la sociología que antes la habían alimentado tan centralmente, para volcarse ahora mucho más del lado de la antropología, de la filosofía y de la psicología social) Carlos Aguirre Rojas, *La escuela de los Annales. Ayer, hoy, mañana*, Villahermosa, UJAT., p.130. Ma traduction.

⁴² (A finales de los años sesenta el interés de los analistas se desplazó primero hacia la historia cuantitativa y una vez más hacia la historia de las mentalidades. Este cambio era, al menos en parte, una reacción contra la manera de hacer la historia que había sido dominante desde que Braudel publicara su admirado libro sobre el Mediterráneo) Sonia Corcuera de Mancera, *Voces y silencios de la historia. Siglos XIX y XX*, México, FCE, 1997, p.232. Ma traduction.

les fondateurs de la revue avaient face au texte écrit. Ils cherchent dorénavant des traces du passé de l'homme un peu partout. Donc, ils ne s'intéressent pas seulement aux textes trouvés dans les archives (qu'ils ne refusent pas pour autant) mais aussi à d'autres matériaux comme les testaments, la correspondance, les tableaux, la disposition architecturale, etc. Ce que l'historien cherche dorénavant, ce sont les pistes d'une réalité complexe qui s'exprime par plusieurs types de témoignages, dont ceux qui restent dans le champ de l'oralité.

Bref, les études relevant de l'histoire des mentalités demandent de la part de l'historien une disposition spéciale pour la multiplicité des documents susceptibles d'être considérés comme des sources d'information. Marc Bloch et Lucien Febvre, fondateurs des *Annales*, parlaient déjà de la variété de documents desquels on pouvait tirer des témoignages sur le passé des hommes. Sur ce point, le premier écrit :

La diversité des témoignages historiques est presque infinie. Tout ce que l'homme dit ou écrit, tout ce qu'il fabrique, tout ce qu'il touche, peut et doit renseigner sur lui [...] peu de sciences, je crois, sont contraintes d'user simultanément, de tant d'outils dissemblables. C'est que les faits humains sont entre tous complexes⁴³.

L. Febvre ajoute :

L'histoire se fait avec des documents écrits, sans doute. Quand il y en a. Mais elle peut se faire, elle doit se faire, sans documents écrits s'il n'en existe point. Avec tout ce que l'ingéniosité de l'historien peut lui permettre d'utiliser pour fabriquer son miel, à défaut des fleurs usuelles [...] avec tout ce qui étant à l'homme, dépend de l'homme, sert à l'homme, exprime l'homme, signifie la présence, l'activité, les goûts et les façons d'être de l'homme [...] être historien, c'est ne jamais se résigner. C'est tout tenter, tout essayer pour combler les vides de l'information. C'est s'ingénier, le grand mot⁴⁴.

Par ailleurs, l'historien d'aujourd'hui peut faire appel aux méthodes provenant d'autres disciplines sœurs comme la sociologie, la psychologie ou l'anthropologie. De

⁴³ Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, A. Colin, 1993, p.11-112.

⁴⁴ Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1953, p.428.

l'anthropologie, il emprunte la méthode ethnologique qui donne la parole aux acteurs jadis considérés comme secondaires; de la psychologie sociale, il utilise l'étude de l'inconscient collectif et des motivations profondes de l'homme⁴⁵; de la philosophie, il récupère le débat sur la condition humaine devant les agents de domination.

Le livre de George Duby, *Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde*, paru en 1984, constitue un bon exemple de ce qu'est l'approche des mentalités. Son auteur, en s'appuyant sur un poème épique, cherche à reconstruire la manière de vivre et de penser d'un homme du XII^e siècle. Le personnage choisi par Duby a joué un certain rôle politique, et pourtant, sa vie est particulièrement intéressante, non par le nombre de batailles qu'il a gagné ni par sa place dans l'histoire événementielle, mais plutôt parce qu'à travers lui, on peut pénétrer dans la vie quotidienne d'une classe très présente au Moyen Âge, les chevaliers. L'auteur était fasciné par « l'extraordinaire des choses ordinaires », c'est-à-dire par les us et coutumes, par la manière dont les gens suivaient un code d'honneur, par la manière dont ils se mariaient, dont ils faisaient la guerre, autrement dit, par le capital symbolique réparti à l'intérieur d'un champ très particulier. Il justifie sa démarche de la manière suivante :

Je me soucie moins des faits que de la manière dont on s'en souvenait et dont on en parlait. Je n'écris pas l'histoire des événements. Elle est écrite, et fort bien. Mon propos est d'éclairer ce qui l'est encore très mal, en tirant de ce témoignage, dont j'ai dit l'exceptionnelle valeur, ce qu'il apprend de la culture des chevaliers. *Je veux simplement tenter de voir le monde comme le voyaient ces hommes* (les italiques sont miennes)⁴⁶.

⁴⁵ Jean Delumeau donne la définition suivante des mentalités: " «Il s'agit de l'étude des sentiments et comportements collectifs» Cfr. «L'histoire des mentalités religieuses. Entretien avec Jean Delumeau» dans Jean-Claude Ruano-Borbalan *L'Histoire aujourd'hui*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 1999, p.299.

⁴⁶ Georges Duby, *Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde*, Paris, Fayard, 1984, Collection Les Inconnus de l'histoire, pp.48-49.

Dans son texte *Faire de l'histoire* Jacques Le Goff parle aussi de la pertinence de l'approche des mentalités. Pour lui, les faits dans la vie d'un homme quelconque ne sont pas éloquents s'ils ne nous parlent pas de son entourage. Il est vrai que la matière première de l'historien est les hommes⁴⁷, mais aussi tout ce qui se trouve autour d'eux. Bref, l'acteur n'est plus significatif si son histoire ne nous fait pas apprendre des choses sur son époque, sur ses contemporains :

Le niveau de l'histoire des mentalités est celui du quotidien et de l'automatique, c'est ce qui échappe aux sujets individuels de l'histoire parce que révélateur du contenu impersonnel de leur pensée, c'est ce que César et le dernier soldat de ses légions, Saint-Louis et le paysan de ses domaines, Christophe Colomb et le marin de ses caravelles ont en commun⁴⁸.

En résumé, l'historien des mentalités s'intéresse à tout ce qui touche l'être humain en société et qui nous aide à comprendre une époque « car tout ce qui touche aux répétitions banales de l'existence devient trait essentiel de mentalité »⁴⁹. De la même manière, elle nous invite à ne pas nous limiter aux textes écrits comme preuves du passage des acteurs à travers une époque.

Tout comme ces historiens des mentalités, j'essaierai au cours de cette étude de céder la parole aux *Messieurs* pour qu'ils reconstruisent les années de la Révolution tranquille à partir de leur propre mémoire des choses. Pour ce faire, l'histoire orale constitue un outil primordial.

⁴⁷ L'idée que l'histoire était la science des hommes dans le temps avait déjà été formulée par L. Febvre et Marc Bloch. Cf. Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris, Colin, 1953, 458p. et Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, Colin, 1997, 159p.

⁴⁸ Jacques Le Goff et P. Nora (dir.), *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974, Tome III : *Nouveaux objets*, Col. Folio, p.111.

⁴⁹ Philippe Ariès « L'histoire des mentalités » dans J. Le Goff (dir.) *La nouvelle histoire*, Paris, Éditions Complexe, 1988, p.179.

1.3.2.2 - Brève réflexion sur l'histoire orale

L'histoire des mentalités telle que conçue par Lucien Febvre nous invite à chercher partout des sources qui nous permettent de parler du vécu et de la mémoire des individus au cours d'une époque déterminée. À travers l'analyse et le traitement des entrevues réalisées au cours de ma recherche, j'aurai aussi pour objectif de faire parler ces inconnus de l'histoire, ces acteurs qui, habituellement, n'occupent pas une place dans les manuels d'histoire événementielle.

Robert Perks, théoricien des méthodes orales, parle de la nécessité de faire des entretiens, non seulement pour remplir les trous laissés par le manque de sources écrites, mais aussi pour explorer de nouveaux espaces de la vie quotidienne :

Les entrevues ont documenté certains aspects de l'expérience historique tels les relations personnelles, le travail domestique ou la vie de famille qui avaient tendance à manquer dans d'autres sources. De plus, elles ont fait retentir le sens subjectif et personnel de l'expérience vécue⁵⁰.

Dans le cas particulier de mon étude sur les Sulpiciens, l'avantage de réaliser des entrevues est double. Premièrement, plusieurs des acteurs qui ont vécu la Révolution tranquille étant encore vivants, cela nous permet de compléter le portrait d'une époque pour laquelle les documents ne sont pas encore complètement classés ou ne sont pas encore accessibles dans les archives. Deuxièmement, nous avons accès, à travers leurs témoignages, à une partie du vécu qui est considérée de grande importance en histoire des mentalités : l'expérience tirée des répétitions banales. Pour ces raisons, il m'est apparu important de ne pas laisser passer l'opportunité d'avoir accès à la parole des hommes ordinaires. Dans un de ses travaux, intitulé *The voice of*

⁵⁰ (Interviews have documented particular aspects of historical experience which tend to be missing from other sources such as personal relations, domestic work or family life, and they have resonated with the subjective or personal meanings of lived experience) Robert Perks «Introduction» dans *The oral history reader*, London-NY, Routledge, 1998, p.18.

the past, Paul Thompson propose une bonne manière de justifier le recours à l'oralité : «Oral history in the writing of history –whether in books, or museums, or radio and film- it can give back to the people who made and experienced history, through their own words, a central place»⁵¹.

Recueillir des témoignages des prêtres de Saint-Sulpice permet donc de rendre compte de la vie quotidienne des agents qui, de l'intérieur du clergé, regardèrent comment deux grandes vagues réformistes (la Révolution tranquille et le Concile Vatican II) sont venues ébranler leur monde.

Lorsqu'on fait appel à la mémoire des acteurs on ne s'attend pas à ce que le récit des faits soit considéré comme une vérité définitive. Si l'on tient compte des recommandations des historiens des *Annales*, ce n'est pas la vérité irréprochable que l'on doit rechercher par ce type de démarche, mais plutôt des traces qui nous indiquent comment les gens ordinaires sont passés à travers différentes épreuves dans leur vie de tous les jours. Cela constitue la façon dont je voudrais aborder la question de l'identité sulpicienne et des transformations de la mentalité du clergé québécois dans les années 1960.

1.3.3 - Théorie

1.3.3.1- Champ et habitus

Au cours de cette partie de mon travail, je vais m'attarder sur la clarification de deux concepts-clés de ma recherche, le champ et l'habitus. Ces catégories, empruntées au langage sociologique de Pierre Bourdieu, me serviront plus tard à l'analyse de la mentalité des prêtres de Saint-Sulpice pendant la Révolution tranquille. Pour l'instant,

⁵¹ Paul Thompson «The voice of the past», p.22.

je veux me concentrer dans leur définition. Je vais commencer par le concept de champ parce qu'il est la condition *sine qua non* pour que l'on puisse parler d'habitus.

a) Le champ

Dans un champ il y a des luttes, donc de l'histoire
Pierre Bourdieu, *Réponses*

Lorsqu'on fait une recherche en sciences sociales, la question des bornes de notre échantillonnage se pose souvent. Ce problème des limites peut être autant du type épistémologique (Pourquoi devrait-on étudier un tel groupe réduit de personnes dans une période, elle aussi, délimitée? Qu'est-ce qui relie ces personnes au point qu'on les considère comme un seul et même objet d'étude?) que du type ontologique (Est-ce que les témoins d'un fait social ou historique se considèrent eux-mêmes comme une entité différente par rapport aux autres? Est-ce qu'ils ont toujours partagé les mêmes valeurs et les mêmes pratiques?) Ces questions de base nous conduisent directement à la discussion sur l'identité collective et l'historicité des rapports entre les différents champs. C'est ce dernier concept qui, à mon avis, pourrait nous offrir des pistes importantes sur les deux plans qu'on vient d'énoncer (épistémologique et ontologique) du fait que «c'est seulement en étudiant chacun de ces univers (champs) que l'on peut établir comment ils sont constitués concrètement, où ils s'arrêtent, qui en fait partie et qui n'en fait pas partie, et s'ils forment vraiment un champ».⁵²

⁵² Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992, p.77.

Le champ⁵³ n'est qu'un « idéal type » à la façon de Weber.⁵⁴, c'est-à-dire qu'il se construit pour et dans la recherche. Il n'existe que pour son analyse scientifique. Cependant, il est très utile pour comprendre les enjeux qu'il circonscrit ainsi que le rôle des agents qui le composent. Le champ est le terrain dans lequel un certain nombre de personnes se reconnaissent comme membres d'une collectivité par le fait d'avoir un *savoir-faire* partagé. Voici une première définition de ce concept:

En termes analytiques, un champ peut être défini comme un réseau, ou une configuration de relations objectives entre des positions. Ces positions sont définies objectivement dans leur existence et dans les déterminations qu'elles imposent à leurs occupants, agents ou institutions, par leur situation (*situs*) actuelle et potentielle dans la structure de la distribution des différentes espèces de pouvoir (ou de capital) dont la possession commande l'accès aux profits spécifiques qui sont en jeu dans le champ [...]⁵⁵

Ainsi, penser en termes de champ revient à penser d'une manière relationnelle :

Je pourrais, en déformant la fameuse formule de Hegel, dire que *le réel est relationnel* : ce qui existe dans le monde social, ce sont des relations [...] des relations objectives qui existent « indépendamment des consciences et des volontés individuelles » comme disait Marx⁵⁶.

Bourdieu propose une séquence de trois étapes pour l'analyse d'un champ : Tout d'abord il faut savoir situer les rapports de pouvoir dans un champ (les enjeux, les rivalités); deuxièmement, il faut établir la structure objective du champ (les institutions ou les positions des agents); finalement, on va déterminer quels sont les différents habitus (systèmes de dispositions des agents par rapport à leur position et leur

⁵³ Il faut préciser que, lorsqu'on parle dans cette partie de notre travail, du concept de *champ* on se concentre seulement sur la théorie des champs de Pierre Bourdieu. On reconnaît cependant que la théorie des champs est beaucoup plus vaste.

⁵⁴ Sur la question de l'idéal type voir spécialement : Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*. Paris, Plon, 1965, 537p.

⁵⁵ Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant, *op.cit.*, p.72, 73.

⁵⁶ *Ibidem*.

capital)⁵⁷. Ces trois étapes nous permettent de voir comment les personnes agissent dans un réseau où ils créent des liens et des identités.

Les agents⁵⁸ (et non les individus) qui forment un champ entrent en relation les uns avec les autres parce qu'ils reconnaissent l'existence des enjeux communs : « Tous les gens qui sont engagés dans un champ ont en commun un certain nombre d'intérêts fondamentaux, à savoir tout ce qui est lié à l'existence même du champ »⁵⁹.

Bourdieu fait souvent appel à l'analogie de l'activité ludique pour montrer comment les participants qui se trouvent dans un même champ développent, de façon naturelle, des dispositions particulières devant le jeu auquel ils jouent. Ces dispositions, pour la plupart des cas, apparaissent de manière inconsciente :

Les champs se présentent à l'appréhension synchronique comme des espaces structurés des positions (ou de postes) dont les propriétés dépendent de leur position dans ces espaces et qui peuvent être analysées indépendamment des caractéristiques de leurs occupants (en partie déterminées par elles)[...] Pour qu'un champ marche, il faut qu'il y ait des enjeux et des gens prêts à jouer le jeu, dotés de l'habitus impliquant la connaissance et la reconnaissance des lois immanentes du jeu, des enjeux, etc.⁶⁰

Le rôle de chaque participant dépendra donc de son poste spécifique dans le réseau. Il y a des agents qui, dans une étape de l'existence d'un champ, occupent une position centrale, laissant les autres dans la périphérie. Pourtant, l'histoire d'un champ est en constante évolution. Les différents agents cherchent toujours à accumuler un plus grand capital social, ce qui les permettra de se placer dans une position privilégiée par rapport aux autres. C'est ainsi que l'on voit souvent s'établir une lutte à l'intérieur des champs entre l'*orthodoxie* et l'*hétérodoxie*. D'un côté, il y a des acteurs dont le rôle est

⁵⁷ *Ibid.*, p.80.

⁵⁸ Dans ce schéma théorique, lorsqu'on parle d'agent on fait référence aux joueurs qui investissent leur capital social dans le cadre d'un champ quelconque. Cf. Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, les Éditions de minuit, 1980, 115p.

⁵⁹ Pierre Bourdieu, *Questions de Sociologie*, Paris, Les Éditions de minuit, 1980, 115p.

⁶⁰ *Ibid.* p.113, 114.

principalement de préserver la structure du champ, telle qu'ils l'ont trouvée au moment où ils sont entrés dans le jeu. De l'autre côté, il y a les nouveaux joueurs qui essaient, à leur tour, d'introduire des réformes à cette structure⁶¹. Le champ est donc un endroit de lutte, un milieu en évolution constante. Cette lutte ne constitue pas, cependant, un danger pour l'existence du champ puisqu'elle exprime une certaine reconnaissance, de la part des factions confrontées, de l'importance du jeu :

On sait que dans tout champ on trouvera une lutte, dont il faut chaque fois rechercher les formes spécifiques, entre le nouvel entrant qui essaie de faire sauter les verrous du droit d'entrée et le dominant qui essaie de défendre le monopole et d'exclure la concurrence. Ceux qui participent à la lutte contribuent à la reproduction du jeu en contribuant, plus ou moins complètement selon les champs, à produire la croyance dans la valeur des enjeux [...] les révolutions partielles dont les champs sont continûment le lieu ne mettent pas en question les fondements mêmes du jeu [...] la subversion hérétique se réclame du retour aux sources, à l'origine, à l'esprit, à la vérité du jeu, contre la banalisation et la dégradation dont il a fait l'objet⁶²

Le fait qu'il y ait une lutte de pouvoir dans un champ où les plus jeunes affrontent généralement les plus vieux ne veut pas dire pour autant que ceux qui sont plus orthodoxes l'aient été toute leur vie, ni que les nouveaux arrivants soient tous des révolutionnaires; d'où l'importance de situer chaque champ dans une période délimitée et de définir les rôles spécifiques de ces participants.

Les champs ne sont pas des structures transhistoriques, mais des éléments en constants changements. Par ailleurs, il est possible qu'à un moment donné de nouveaux champs apparaissent alors que d'autres disparaissent, c'est pourquoi il faut identifier les enjeux qui font en sorte que les acteurs continuent à considérer le jeu comme susceptible d'être joué.

⁶¹ *Ibid.*, p.113.

⁶² *Ibidem*, p.113, 115, 116.

Je reviendrai plus loin sur les tensions qui se présentent à l'intérieur des champs et nous verrons alors comment elles se manifestent dans le cas particulier des prêtres de Saint-Sulpice, où il y a aussi une lutte entre orthodoxie et hétérodoxie.

Les *Messieurs* qui, dans les années 1950, allèrent étudier en Europe, revenaient avec des idées nouvelles qu'ils voulaient, ensuite, mettre en place dans les institutions montréalaises. Ils constituaient l'hétérodoxie sulpicienne de l'époque. Cette hétérodoxie réussit à prendre une place dominante au moment où le Concile et la Révolution tranquille se déroulèrent.

Passons maintenant à l'explication du deuxième de nos concepts-clés, l'*habitus*. Nous allons voir comment il résume la différence qui existe entre les diverses positions d'un champ par rapport au capital (social, politique, symbolique) accumulé par ses membres.

b) L'*habitus*

*L'habitus contribue à constituer le champ
comme monde signifiant, doué de sens et
de valeur, dans lequel il vaut la peine
d'investir son énergie.*
P. Boudieu, *Réponses* (1992).

J'avais souligné plus haut qu'une des caractéristiques des champs est que les agents font preuve d'un certain sens d'adaptation par rapport au réseau dans lequel ils se trouvent. C'est justement ce que l'on entend par « *habitus* ». ⁶³ Tel que je l'ai fait

⁶³ Ainsi, dans ses *Méditations pascaliennes* (Paris, Éditions du Seuil, 1997) Bourdieu écrit: « Chaque champ se caractérise en effet par la poursuite d'une fin spécifique [...] La logique spécifique d'un champ s'institue à l'état incorporé sous la forme d'un *habitus* spécifique, ou, plus précisément, d'un sens du jeu, ordinairement désigné comme un esprit ou un sens qui n'est pratiquement jamais posé ni imposé de façon explicite. Du fait qu'elle s'opère de façon insensible, c'est-à-dire graduelle, progressive et imperceptible, la conversion plus ou moins radicale de l'*habitus* originaire qu'exigent l'entrée dans le jeu et l'acquisition de l'*habitus* spécifique passe pour l'essentiel inaperçue... », p.25-26.

pour le champ, je commencerai cette partie en rappelant une des nombreuses définitions d'habitus que l'on peut trouver dans l'œuvre de Pierre Bourdieu. Dans ses *Réponses* (1992), cet auteur le conçoit comme un « système socialement constitué de dispositions structurées et structurantes qui est acquis par la pratique et constamment orienté vers des fonctions pratiques »⁶⁴.

De cette définition, on peut tirer deux conclusions. Premièrement, les agents ne subissent pas de manière passive les changements introduits dans leur champ. Au contraire, ils sont toujours en train de collaborer à sa structuration. Ce système de dispositions, qui est l'habitus, leur permet donc d'intervenir dans la construction de leur histoire collective. Deuxièmement, c'est dans l'action quotidienne que les acteurs interagissent. C'est cet aspect pratique de l'habitus que nous permet de trouver des traits de mentalité dans un champ à partir de répétitions banales⁶⁵.

L'habitus est aussi un schéma d'interprétation de la réalité sociale. Il constitue la façon dont chaque subjectivité intériorise la logique de ses rapports sociaux. On arrive alors à cette deuxième définition : «Systèmes durables et transposables de schèmes de perception, d'appréciation et d'action qui résultent de l'institution du social dans le corps [...] l'habitus étant le social incorporé, il est «chez lui» dans le champ qu'il habite, qu'il perçoit immédiatement comme doté de sens et d'intérêt»⁶⁶.

Les agents s'investissent dans le champ à travers l'habitus et, en même temps, ce dernier a besoin de cet investissement pour fonctionner. Il existe donc une double relation de conditionnement : d'une part, on ne peut pas admettre l'existence d'un champ sans qu'il y ait des agents qui intériorisent des dispositions et, d'autre part,

⁶⁴ Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant, *op.cit.*, p. 97.

⁶⁵ Voir 1.3.2.1.

⁶⁶ *Ibid.*, p.102, 103.

l'habitus est lui-même le produit de la nécessité du réseau. C'est pourquoi Bourdieu parle de l'habitus comme étant le moyen par lequel les agents se sentent « comme un poisson dans l'eau »⁶⁷.

Bien que tous les participants au jeu aient un certain habitus par le fait même d'appartenir à un champ, ces dispositions ne seront pas les mêmes pour tout le monde. Ainsi, il y a des agents qui accumulent plus de capital que d'autres. Ce capital peut être un capital social (réseau de contacts, d'amis, etc.), un capital politique (par rapport aux institutions de pouvoir), un capital symbolique (connaissances, études, etc.)

Or, l'élément qui dotera un agent (ou groupe d'agents) d'une position privilégiée dans le champ n'est pas seulement l'accumulation mais la combinaison des différents types de capitaux. Chaque champ mettra en valeur un type de capital par rapport à d'autres. Prenons l'exemple hypothétique de l'habitus des peintres de la Renaissance. Dans ce champ en particulier, les agents développaient des dispositions dans lesquelles le capital social (trouver des mécènes, faire des contacts parmi la noblesse), ou la maîtrise d'une nouvelle technique (emploi de la perspective, etc.) représentait des atouts encore plus importants que la position dans l'échelle économique. Autrement dit, celui qui, dans son habitus, possède une connaissance valorisée par le champ occupera un rôle déterminant dans le réseau. La possession d'une langue seconde ou les voyages réalisés peuvent déterminer que certains agents aient plus de chances de se démarquer par rapport aux autres. Pourtant, ces mêmes qualités peuvent jouer l'effet contraire dans un autre champ. En résumé, on ne peut pas parler d'habitus sans tenir compte des caractéristiques particulières au champ et des valeurs prédominantes dans celui-ci.

⁶⁷ *Ibid.*, p.103.

L'interpénétration du champ et de l'habitus sera très importante dans notre analyse de l'histoire de Saint-Sulpice dans les années 1960. Nous allons voir dans les chapitres qui suivent comment les prêtres sulpiciens ont développé ce sens de l'orientation dans le réseau du clergé au Québec. Ils se sont investis dans le projet d'Église prôné par le concile Vatican II et ils ont participé à la structuration de ce champ. Bref, c'est à partir de la théorie du champ et de l'habitus que l'on va aborder l'histoire de la mentalité sulpicienne durant la Révolution tranquille. À travers les témoignages oraux des prêtres interviewés, on verra plus tard (chapitres 3 et 4) comment les Sulpiciens formés aux idées des théologiens du Concile (Congar, de Lubac, entre autres) ont acquis un capital symbolique qui les a permis de mieux s'adapter aux réformes liturgiques et pastorales des années 1960. Ce capital n'appartenait pas cependant à tous les membres de la Compagnie. Les prêtres qui étaient déjà familiarisés avec la pensée catholique d'avant-garde ont eu moins de difficulté à accueillir les changements apportés par les deux mouvements de réforme (le Concile et la sécularisation du Québec).

1.3.3.2 - Sécularisation: un débat actuel

Un dernier concept qui sera de grande utilité dans le traitement des témoignages des prêtres de Saint-Sulpice est celui de la sécularisation. Nombreux sont les auteurs qui situent la décennie de 1960 comme étant une période de sécularisation accélérée de la société québécoise. Or, dans la plupart des études sur la Révolution tranquille et la religion au Québec le mot sécularisation est associé au passage vers une société post-industrielle et laïque⁶⁸. Autrement dit, on parle de l'abandon de la pratique religieuse

⁶⁸ Voir 1.1.1 à 1.1.3.

comme étant l'une des conditions du développement de la société québécoise de l'après-guerre⁶⁹. Autant l'École de Montréal que celle de Laval, de même que les révisionnistes et les auteurs de la *nouvelle sensibilité*, voient dans cette période-là une transformation structurale qui amena le Québec à un nouveau type social que Guy Rocher décrit de cette manière :

Un trait de ce nouveau type social et culturel du Québécois, c'est la réduction de la place du sacré dans sa vie quotidienne. Le manteau de la religion qui enveloppait la vie et les institutions publiques et privées québécoises s'est effiloché et a perdu son ampleur. La sécularisation rapide a atteint tout autant le clergé et les communautés religieuses qu'une grande partie du laïc. Non seulement la pratique religieuse s'est-elle transformée, mais surtout la mentalité autrefois imbue de religion s'est sécularisée⁷⁰.

On parle ici d'un changement dans la manière de voir et d'interpréter le monde chez les Québécois. Selon ce type d'interprétation, la sécularisation, ayant changé la mentalité de sa population, aurait permis au Québec de se débarrasser de l'emprise d'une culture religieuse qui l'asphyxiait. La sécularisation qui a accompagné la Révolution tranquille est considérée ainsi comme une transformation profonde, et souvent nécessaire, du rapport des Québécois avec le sacré...

La sécularisation est un phénomène total et global. Il est total en ce qu'il atteint l'homme au plus intime de sa conscience et global, parce qu'il caractérise les sociétés contemporaines [...] À partir de la Seconde Guerre mondiale, la sécularisation gagne des dimensions plus profondes de la vie sociale. Elle commence à métamorphoser la culture⁷¹.

⁶⁹ Jean Hamelin dans le tome 3 de l'*Histoire du catholicisme au Québec* donne un bon exemple de ce type traditionnel de définition du processus de sécularisation en occident: « Dans les années 1960 apparaissent les premiers projets collectifs sans référence à des croyances religieuses. La sécularisation atteint alors son niveau le plus profond: la déchristianisation des individus et des cultures » Cf. Jean Hamelin, *op.cit.*, p.213.

⁷⁰ G. Rocher. « L'évolution sociodémographique québécoise de l'après-guerre à aujourd'hui : Quel fil conducteur? » dans Gérard Boisemenu, Michel Brûlé, Solange Lefebvre, Claude Lessard (dir.). *Ruptures et continuité de la société québécoise. Trajectoire de Claude Ryan*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2005, p.24.

⁷¹ Jean Hamelin. « Le XXe siècle. Tome 2. De 1940 à nos jours » dans Nive Voisine (dir.) *Histoire du catholicisme québécois*. Montréal, Boréal, p.213.

Or, tout en reconnaissant la présence d'une sécularisation au Québec, l'on peut se poser la question suivante, à savoir si la Révolution tranquille devrait être prise comme preuve d'une transition vers un Québec dépourvu de sentiment religieux. C'est à ce sujet que je voudrais récupérer le débat contemporain sur la sécularisation.

Dans sa thèse de doctorat⁷², Janine Thériault souligne la nécessité de définir la sécularisation dans d'autres termes que de simplement la considérer comme un abandon de la religion dans le monde occidental contemporain. Pour cette auteure, l'exemple du Québec illustre plus un passage vers un mode de vie caractérisé par une rationalité individualiste, qu'un refus, de la part des Québécois, de la religiosité. D'après les nouvelles interprétations de la sécularisation dans le contexte de la Révolution tranquille, ce qui se serait passé dans la décennie de 1960 est une reconnaissance du caractère privé du sentiment religieux...

Il faut retenir que la sécularisation n'implique pas nécessairement le rejet de la transcendance et de la religion par laquelle elle s'exprime mais qu'elle se définit plutôt comme une manifestation d'autonomie ou un moyen de s'affranchir de la société de chrétienté en reléguant la religion au domaine privé [...] Organisation laïque, État laïque, individus religieux, pluralisme deviendront la norme⁷³.

Dans cette optique, la sécularisation n'est plus un catalyseur de progrès mais plutôt une tendance graduelle vers la laïcité des institutions et de l'État. De plus, il n'y a pas un seul et unique modèle d'accès à la modernité⁷⁴. Cette dernière « n'est ni l'irruption sauvage d'un sort inéluctable ni un destin incontournable, mais un stade

⁷² Cf. Janine Thériault, *D'un catholicisme à l'autre. Trois ordres catholiques au Québec et leurs revues face à l'Aggiornamento et à la Révolution tranquille, 1958-1970*, Thèse de doctorat (Ph. D.), Université de Montréal, 2003, 420p.

⁷³ *Ibidem.*, p. 28.

⁷⁴ Raymond Lemieux. « Le dynamisme religieux des cultures francophones : ouverture ou repli » dans Brigitte Caulier, *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p.21.

conjoncturel de développement humain qui pose, à sa façon, la question du sens »⁷⁵. Ce qui fait, peut-être, la singularité du cas québécois n'est pas son arrivée au capitalisme modernisateur par le rejet des anciennes élites catholiques (comme les révisionnistes le pensaient), mais la rapidité de la transformation d'une religion publique en une religion individuelle.

Au Québec, on est ainsi passé très vite – sinon directement – d'une religion essentiellement collective, dont les rituels, les discours, les encadrements fournissaient un espace d'expression à une identité nationale minorisée, à une religion séculière, individualiste, congruente à une culture globalisée, qui propose non plus de fonder des identités communautaires, mais de contribuer à des itinéraires de sens individuels⁷⁶.

Aujourd'hui, la religiosité se vit certainement d'une manière différente que dans les années 1950, mais elle n'est pas pour autant disparue. Dans ce contexte « la sécularisation ne signifie pas la suppression totale des symboles et des activités de ce qui constitue le premier acte humain. La religion ne peut que se modifier, changer de formes, et celles-ci seules disparaissent ou déclinent »⁷⁷.

En ce qui concerne l'Église en tant qu'institution sociale, il est vrai qu'elle est passée par une crise à la suite du manque de vocations religieuses (phénomène dont je parlerai plus tard) mais cela ne signifie pas que cette institution ait arrêté de jouer un rôle social important où qu'elle soit restée statique pendant que les institutions laïques évoluaient. C'est la raison pour laquelle Danièle Hervieu-Léger considère :

[qu']il faut donc rompre avec le paradigme de l'incompatibilité entre religion et modernité et abandonner, en même temps, l'opposition stricte entre sociétés traditionnelles et sociétés modernes qui en est le corollaire. C'est la condition pour pouvoir prendre en compte, à frais nouveaux, la question des productions religieuses de la modernité⁷⁸.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 21.

⁷⁶ Raymond Lemieux, «Le dynamisme religieux...», *op. cit.*, p. 21.

⁷⁷ Paul-André Turcotte, *op. cit.*, p. 13.

⁷⁸ Danièle Hervieu-Léger «Productions religieuses de la modernité : les phénomènes du croire dans les sociétés modernes » dans Brigitte Caulier, *op. cit.*, p. 45.

Gilles Routhier est un autre des auteurs qui se prononcent pour une révision du concept de sécularisation. Il propose de lui enlever le qualificatif de « destructrice de la religion », ainsi que de le débarrasser de la charge affective qui l'accompagne dans ses définitions traditionnelles⁷⁹. L'originalité de la position de cet auteur réside dans la reconnaissance du rôle actif de l'Église dans le passage vers un monde sécularisé. Ainsi, l'institution catholique n'est plus considérée comme une victime passive de quelques circonstances politiques qui auraient permis aux laïcs de s'installer dans les postes jadis occupés par des clercs. C'est la propre incapacité de ces derniers à s'adapter aux nouveaux temps qui a joué en faveur des autorités séculières. Plutôt que de parler d'une sécularisation, Routhier parle de l'existence de plusieurs *processus sécularisants*, auxquels l'Église même aurait participé. Il définit le *processus sécularisant* de la manière suivante :

On est en présence d'un processus sécularisant lorsqu'une religion n'est pas capable d'un nouveau rapport avec une culture en émergence [...] dans le meilleur des cas, la sécularisation constitue en effet le résultat de multiples processus sécularisants complexes et multiples. Elle arrive au terme d'une évolution au cours de laquelle les religions constituées et les Églises ne sont pas simplement les victimes, mais sont également les actrices. En effet, ces processus sécularisants se mettent en place dans la mesure où les Églises sont incapables de réagir avec pertinence à l'émergence de nouvelles cultures⁸⁰.

Routhier interprète donc la Révolution tranquille comme une mise en place de *processus sécularisants*. Le clergé québécois aurait collaboré à générer des conditions propices à l'entrée des laïcs dans des secteurs jusqu'à ce moment contrôlés par l'Église. C'est sa propre incapacité à réagir d'une manière efficace face aux tendances laïcisantes qui a causé sa perte de légitimité sociale. Cependant, elle a eu le temps de se

⁷⁹ Cf. Gilles Routhier. « Quelle sécularisation? L'Église du Québec et la modernité » dans Brigitte Caulier, *op. cit.*, pp.73-96.

⁸⁰ *Ibidem*, p.78-79.

ratrapper et de s'ajuster aux nouveaux temps (à travers l'aggiornamento conciliaire), raison pour laquelle elle continuera d'avoir une présence et un rôle à jouer dans le Québec contemporain.

Bref, il y a certains mythes dans les interprétations traditionnelles du concept de sécularisation que des auteurs tels Janine Thériault, Gilles Routhier, Raymond Lemieux ou Danièle Hervieu-Léger essayent de briser⁸¹. L'on peut résumer ces mythes et leurs contreparties à l'aide du tableau suivant :

Tableau I : Comparaison entre les deux types de sécularisation.

Définition traditionnelle de sécularisation	Nouvelle définition de sécularisation
La modernité et la religion sont incompatibles (opposition des sociétés traditionnelles vs. sociétés modernes)	La religion n'est pas synonyme de manque de modernité. Une religion peut se moderniser
L'église ou le temple, comme lieu de culte, constitue le seul endroit où le sentiment religieux peut s'exprimer	À l'heure actuelle on assiste à une individualisation du sentiment religieux qui se retrouve souvent dans le domaine du privé
Avec l'arrivée d'un monde sécularisé il n'y a plus d'avenir pour l'Église comme institution	L'Église malgré sa perte d'influence manifeste encore une importante vitalité

Ce sera avec ces nouveaux schémas d'interprétation du concept de sécularisation que je vais reconstruire l'histoire des *Messieurs* dans les années de Vatican II et de la Révolution tranquille. On verra que, dans les témoignages de prêtres interviewés, il y a plusieurs éléments qui correspondraient aux nouvelles définitions de sécularisation.

⁸¹ Pour avoir une idée de ce nouveau courant d'interprétation de la sécularisation voir l'ouvrage dirigé par Brigitte Caulier, *Religion, sécularisation...* cité plus haut.

Chapitre 2 – Prémisses historiques

2.1 - Saint-Sulpice et Montréal : une histoire avec des hauts et des bas

J'entreprends maintenant la tâche de faire un survol rapide de l'implantation et du cheminement de Saint-Sulpice à Montréal en sachant que mon objectif général n'est pas d'écrire un récit basé sur une série de noms et de dates. Au contraire, le mien sera plutôt une histoire des mentalités, une histoire de l'*habitus* Sulpicien, à une époque de bouleversements pour le catholicisme local et mondial⁸², c'est pourquoi il faut d'abord me concentrer sur les moments de l'histoire de l'institution sulpicienne qui ont le plus contribué à l'évolution de l'*ethos* de ses membres. Ainsi, si je remonte jusqu'à la fondation de Saint-Sulpice en France, c'est pour souligner quelques traits de la philosophie de son fondateur qui seront utiles pour comprendre les particularités de la mentalité sulpicienne.

2.1.1 - Fondation de Saint-Sulpice et installation des *Messieurs* à Ville-Marie

C'est à Jean-Jacques Olier (1608-1657), curé de Saint-Sulpice à Paris, que l'on doit la fondation de la Compagnie des Prêtres de Saint-Sulpice⁸³. Cette institution répondait aux exigences de l'Église post-tridentine qui souhaitait à la fois la réforme disciplinaire de ses membres et la destruction du protestantisme en Europe. Le Séminaire de Saint-Sulpice ouvrira ses portes en décembre 1641, en se donnant pour tâche de former les futurs prêtres dans une Église catholique renouvelée.

⁸² Voir 1.3.2.1 et 1.3.3.1 pour une définition des concepts de mentalité et d'*habitus*.

⁸³ Cf. Brigitte Caulier, "Introduction" dans Raymond Deville (préface), *Les prêtres de Saint-Sulpice au Canada. Grandes figures de leur histoire*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992.

La théologie prônée par Olier et les autres maîtres de l'École française de spiritualité⁸⁴ consistait, avant tout, en une mise en valeur du rôle apostolique du prêtre. Celui-ci devait suivre l'exemple du Christ et de ses disciples en s'assurant que les personnes autour de lui se sanctifiaient par leurs actions pieuses⁸⁵. Olier pensait que les Sulpiciens devaient fournir au clergé des prêtres engagés dans la pastorale tridentine. Plus bas, je parlerai des caractéristiques de la morale du Concile de Trente. Je la comparerai avec celle de Vatican II. Pour l'instant, je voudrais uniquement souligner que c'était surtout dans le travail avec les jeunes séminaristes qu'Olier voyait sa contribution au renouveau moral du clergé. À ce sujet, le Sulpicien Roland Dorris écrit en 1988 : « [Les séminaires] ces "maisons apostoliques", comme les appelait M. Olier, devaient préparer les candidats au sacerdoce pendant un temps convenable et dans un climat approprié de prières et d'études, elles recevaient également des prêtres déjà ordonnés qui voulaient se ressourcer au plan spirituel et intellectuel⁸⁶ ».

Dans la pensée de son fondateur, la société des Sulpiciens était fondamentalement vouée à la formation spirituelle du clergé séculier⁸⁷. Une autre particularité de Saint-Sulpice dès sa fondation était l'intérêt pour la création de missions afin d'exporter le modèle des séminaires sulpiciens dans le monde⁸⁸. C'est ainsi que Jean-Jacques Olier conçoit le projet d'installer un séminaire dans les

⁸⁴ Les personnages les plus représentatifs de cette École étant le Cardinal de Bérulle et, sous son influence, Vincent de Paul, Condren, Jean Eudes et Olier. Cf. Yves Krumenacker, *L'École française de spiritualité, Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Le Cerf, 1999.

⁸⁵ Sur les maîtres de l'École française et sa relation avec la fondation de Saint-Sulpice voir Rolland Dorris, « L'influence de l'École française dans la formation des prêtres au Canada (Jean-Jacques Olier) » dans *Bulletin de Saint-Sulpice*, No. 14. Paris, 1988, p.216-220.

⁸⁶ *Ibidem*, p.217.

⁸⁷ Philippe Perrier souligne la vocation éducatrice des Sulpiciens : « Pour mieux assurer l'avenir de son oeuvre du séminaire, M. Olier crée une société de prêtres uniquement consacrée à la direction des séminaires » voir Philippe Perrier, « M. Olier et les Séminaires » dans *Le troisième centenaire de Saint-Sulpice*, Montréal, *Le Devoir*, 1941, p. 12-18.

⁸⁸ Sur l'esprit missionnaire de Saint-Sulpice voir « Saint-Sulpice et les missions » dans *Le troisième centenaire, op.cit.*, p.19-21.

nouveaux territoires français de l'Amérique du nord. Brigitte Caulier décrit cet intérêt du fondateur de Saint-Sulpice dans son introduction à l'ouvrage collectif *Les prêtres de Saint-Sulpice au Canada* :

En 1639, M. Olier rencontre Jérôme Le Royer de La Dauversière, fondateur des Religieuses hospitalières de Saint-Joseph de La Flèche, qui s'oriente lui aussi vers le Canada. Ils décident de fonder une société, avec le baron de Fancamp, pour financer l'établissement d'une mission à Montréal et recruter des colons : «Les messieurs et dames de la Société Notre-Dame de Montréal pour la conversion des sauvages de la Nouvelle-France». Les sociétaires choisissent Hochelaga comme emplacement en raison de sa situation stratégique dans les échanges commerciaux, qui fait affluer de nombreux Amérindiens à cet endroit [...] Jusqu'à sa mort, M. Olier élabore des grands projets pour Ville-Marie avec la Société de Montréal. Il pense à l'érection d'un diocèse et à l'établissement d'un clergé séculier formé sur place pour seconder les jésuites dans l'encadrement de la population».⁸⁹

Les quatre premiers Sulpiciens⁹⁰ arrivèrent sur l'île d'Orléans (en face de Québec) à bord du *Nantois* le 29 juillet 1657. Ils se firent accompagner de Paul de Chomedey de Maisonneuve, gouverneur de Ville-Marie, qu'il avait lui-même fondée en 1642, et qui regroupait 15 ans plus tard plus de 200 personnes⁹¹. Ils trouvèrent une région montréalaise peu développée – par rapport à Québec –. Pourtant, ils étaient attirés par la possibilité d'y fonder une mission telle qu'Olier l'avait imaginée⁹². Les jésuites desservaient déjà la région de Québec et les Hospitalières de Saint-Joseph de la Flèche, encouragées par La Dauversière, avaient fondé en 1647 un Hôtel-Dieu à Montréal. À partir de cette année-là, soit 1657, les quatre premiers Sulpiciens de Ville-Marie travaillèrent à la construction d'une mission en territoire montréalais. Ils s'installèrent

⁸⁹ Brigitte Caulier, «Introduction» dans Raymond Deville (préface), *Les prêtres de Saint-Sulpice au Canada, Grandes figures de leur histoire*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992, p.4-6.

⁹⁰ «Le choix de M. Jean-Jacques Olier s'était porté sur trois prêtres du Séminaire, Gabriel de Thubières de Lévy de Queylus, abbé de Loc-Dieu, Gabriel Souart, Dominique Galinier et un diacre Antoine d'Allet» Bruno Harel «Saint-Sulpice en Nouvelle-France de 1657 à 1676» dans *Bulletin de Saint-Sulpice*, No.14, *op.cit.*, p.189.

⁹¹ *Ibid.*, p.190.

⁹² Olier est décédé le 2 avril 1657, c'est-à-dire, quelques mois avant l'arrivée des premiers Sulpiciens au Canada.

dans un petit bâtiment fourni par Jeanne Mance sur la rue Saint-Paul, emplacement qu'ils occuperont provisoirement jusqu'à l'inauguration, en 1683, de leur résidence sur la rue Notre-Dame, que très vite ils nommeront «séminaire»⁹³.

Avant de mourir, Olier aurait voulu voir réalisé son rêve de fonder un diocèse et d'avoir un clergé séculier montréalais. Cependant, son décès en 1657 arriva à une époque où, « avec une population d'à peine 2 000 Européens, la plus grande partie regroupée autour de Québec, il n'était pas question encore de fonder un Séminaire »⁹⁴. Les premiers Sulpiciens à Montréal réagirent de façon très pragmatique et laissèrent un peu de côté leur rôle de formateurs de prêtres pour s'occuper, d'une part, des Amérindiens et, d'autre part, de la jeune paroisse de Montréal. Le contexte à Ville-Marie n'était pas le même qu'en Europe et ils ont dû s'adapter à cette situation⁹⁵. Ils se sont donc concentrés sur la pastorale et ils ont organisé peu à peu la vie religieuse de Montréal.

Cette première étape de la vie de Saint-Sulpice en Amérique se caractérise par un travail de construction et de mise en place d'un clergé capable de réaliser des tâches apostoliques auprès d'une population composée majoritairement de commerçants de fourrures et de quelques autochtones qu'ils vont essayer d'évangéliser.⁹⁶

⁹³ Sans pour cela que ce soit une institution de formation de prêtres.

⁹⁴ Bruno Harel, *op. cit.*, p.198.

⁹⁵ Antonio Dansereau parle de ce caractère pragmatique des premiers Sulpiciens au Canada : «Ce n'est pas pour y cultiver les belles lettres que Monsieur Olier envoie quatre de ses disciples au Canada en 1657, mais pour y évangéliser les Indiens et prendre la direction de la paroisse de Ville-Marie » Cf. Antonio Dansereau « L'œuvre littéraire et scientifique des Sulpiciens au Canada » dans *Le troisième centenaire...*, *op. cit.*, p.128.

⁹⁶ Louise Tremblay dans un mémoire de maîtrise intitulé *La politique missionnaire des Sulpiciens au XVIIe et début du XVIIIe siècle, 1668-1735* (Département d'histoire, Université de Montréal, 1981) parle des missions sulpiciennes comme des projets à la fois évangélisateurs et politico-économiques dans lesquels on retrouve une conjonction des intérêts de deux groupes distincts : les Amérindiens, qui jouèrent un rôle actif en faisant des alliances avec les colons français, et les Sulpiciens, qui se servirent de l'esprit de francisation pour demander de l'appui économique au Séminaire sulpicien de Paris.

2.1.2 - Les Sulpiciens « Seigneurs » de Montréal

Les premiers Sulpiciens au Canada furent confrontés à une réalité très différente de celle qu'Olier avait imaginée. L'ancienne Hochelaga était constamment menacée par les attaques des Iroquois et la Société de Montréal, obligée d'investir des sommes considérables pour la défense de la ville, vivait une situation financière précaire. Cette dernière demanda alors à Saint-Sulpice de prendre en charge l'administration de la seigneurie de l'île de Montréal. C'est ainsi que « le 9 mars 1663, les Sulpiciens deviennent propriétaires et seigneurs de l'île de Montréal en vertu d'un acte de donation qui laissait néanmoins à la compagnie de prêtres la tâche de régler les dettes de la société »⁹⁷.

Les Sulpiciens acquirent non seulement la seigneurie de Montréal mais aussi celle de Saint-Sulpice en 1663 et celle du Lac des Deux Montagnes en 1717, où ils se consacrèrent à l'évangélisation des Amérindiens. Brian Young, dans son ouvrage *In its corporate capacity. The Seminary of Montreal as a business institution*, décrit les principales fonctions de Saint-Sulpice au cours de son premier siècle d'existence au Canada: « Four civil functions: direction of its seigneuries, the operating of its Indian mission, the provision of various social and educational services in Montreal, and the secular functions of the Lower-Canadian priest [...] A company whose primary income

⁹⁷ Bruno Harel, *op.cit.*, p.198.

came from seigneurial levies collected from the holders of its ceded lands (censitaires)...⁹⁸».

Les *Messieurs*, comme on les appelait à l'époque, tiraient profit d'un système qui leur permettait d'accumuler des richesses considérables. Comme l'écrit Bruno Harel : « Le régime seigneurial inspiré du régime social de la France issu de la féodalité, comportait des obligations et des droits pour les seigneurs [...] La Seigneurie de l'Isle de Montréal (472 kilomètres carrés) et celle de Saint-Sulpice (293 kilomètres carrés mis en valeur après 1690) représentaient donc un bien-fonds important.⁹⁹ »

Si, jusqu'en 1700 le Séminaire de Saint-Sulpice de Montréal recevait encore une subvention annuelle de 10 000 livres qui venaient de France, après cette date il est devenu autosuffisant. Les Sulpiciens ont même fait quelques placements de fonds en Europe¹⁰⁰.

Le système seigneurial se poursuivit même après le traité de Paris de 1763, par lequel la Nouvelle-France passa aux mains des Anglais. Les juges de paix accordèrent leur autorisation aux Sulpiciens pour « renouveler les titres des tenanciers et propriétaires de biens-fonds dans la seigneurie de l'île »¹⁰¹. Cependant, le régime anglais ne voulait pas que les Sulpiciens au Canada continuassent à dépendre du Séminaire de Saint-Sulpice de Paris. C'est ainsi que ce dernier « céda au Séminaire de Montréal tous ses biens au Canada. Le contrat fut signé le 29 avril 1764 devant maître Mathon, notaire de Paris »¹⁰².

⁹⁸ Brian Young, *In Its Corporate Capacity. The Seminary of Montreal as a Business Institution (1816-1876)*, Kingston-Montréal, McGill-Queen's University Press, 1986, p.XII-XIII.

⁹⁹ Bruno Harel, *op.cit.*, p.197.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.198.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.106.

¹⁰² *Ibid.*, p.101.

Or, avec l'arrivée des nouveaux résidents britanniques à Montréal, Saint-Sulpice commença à entendre des voix d'opposition au régime seigneurial. Les immigrants d'origine anglaise « acceptaient mal de payer à des prêtres catholiques les lods et ventes »¹⁰³. De plus, les autochtones du Lac-des-Deux-Montagnes (Oka-Kanesatake) revendiquèrent, à leur tour, des droits sur le territoire occupé par la mission sulpicienne¹⁰⁴. Les *Messieurs* comptaient encore sur l'appui du régime civil mais il y avait déjà plusieurs particuliers qui refusaient de payer leurs obligations et qui exigeaient au gouvernement l'annulation du système seigneurial.

Dès la Conquête, les Sulpiciens se battirent pour conserver les privilèges dont ils jouissaient sous le régime français. Dans cette lutte, les prêtres montréalais se retrouvèrent de plus en plus seuls, d'autant plus que la Révolution française allait rendre encore plus difficiles les échanges entre le Séminaire de Paris et celui de Montréal. Les *Messieurs* passèrent alors par une première grande crise de recrutement due au manque d'immigration des clercs venus d'Europe¹⁰⁵, ce qui favorisa l'entrée des Canadiens d'origine au Séminaire de Montréal.

À cette époque, ils réussirent à s'entendre avec le gouvernement anglais de Montréal pour obtenir des indemnités devant l'éventualité de la perte de leurs droits seigneuriaux. Cette capacité politique constitue une autre particularité des *Messieurs* montréalais, comme le constate Brian Young : « Perennially Gallican, the seminary was always characterized by a political suppleness that allowed it to prosper on two

¹⁰³ *Ibid.*, p.103.

¹⁰⁴ Cf. Gilles Boileau, *Le silence des Messieurs : Oka terre indienne*, Montréal, Éditions du Méridien, 1991, 282p., aussi Hélène Lafortune, *Histoire d'Oka des origines à l'an 2000*, Montréal, société de recherche historique, 2000, 276p.

¹⁰⁵ En 1792, deux prêtres français meurent, laissant une population de cinq clercs canadiens et seulement deux français. *Ibid.*, p.110.

continents despite French monarchical crises, the British conquest of Canada, the French Revolution, and the Napoleonic upheavals¹⁰⁶».

Le supérieur provincial Jean-Henry-Auguste Roux (1798-1831)¹⁰⁷ participa activement à diverses rencontres, en Europe comme en Amérique, pour obtenir du gouverneur Richmond des pensions à perpétuité pour les Sulpiciens contre la renonciation à leurs droits seigneuriaux¹⁰⁸. Cette compensation serait versée annuellement et « correspondrait à la somme d'argent perçue habituellement par les Sulpiciens jusque-là, indemnité qui pourrait être augmentée si elle n'était plus suffisante »¹⁰⁹. La scène était préparée pour qu'au moment où l'Acte d'union fut sanctionnée (1840), les Sulpiciens acceptèrent une entente à l'amiable avec le régime anglais, par laquelle ils devinrent une Communauté Ecclésiastique ou Communauté Incorporée Ecclésiastique. Cette reconnaissance ouvrait la porte pour le recrutement en France en même temps qu'elle assurait à Saint-Sulpice la possession de ses biens fonciers¹¹⁰. Les *Messieurs* acquièrent ce nouveau statut quelques années avant la fin du régime seigneurial (1854) dont ils avaient été des acteurs importants.

2.1.2 - Le XIX^e siècle. Une période de transition

Le pragmatisme, dont on a parlé plus haut, permit, encore une fois, aux Sulpiciens de Montréal de faire face aux changements qui ont accompagné la chute du régime seigneurial. Les années d'agitation que le Bas-Canada vécut entre 1830 et 1840,

¹⁰⁶ Brian Young, *op.cit.*, p.XII.

¹⁰⁷ Sur le supérieurat de Roux voir. Henri Gauthier *Sulpitiana.*, Montréal, Bureau des œuvres paroissiales de Saint-Jacques, 1926, p.257.

¹⁰⁸ Lucien Lemieux, *op.cit.*, p.107.

¹⁰⁹ *Ibidem.*

¹¹⁰ Voir à ce sujet Bruno Harel « Le domaine du fort de la montagne (1666-1860) » dans Rolland Litalien et Claude Turmel (coordonnateurs) *Le Grand Séminaire de Montréal. De 1840 à 1990*, Montréal, Éditions du G.S.M., 1990, p.64.

période où il y eut plusieurs rebellions de Canadiens français opposés au régime anglais¹¹¹, marquèrent aussi l'étape d'institutionnalisation du clergé montréalais. C'est à ce moment que Montréal obtint son statut de diocèse indépendant de celui de Québec. Un Sulpicien canadien français, M. Lartigue, occupa le poste d'évêque. Cette institutionnalisation du clergé montréalais fut accompagnée d'une évolution de Saint-Sulpice vers des activités à caractère plus intellectuel.

Déjà dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, les Sulpiciens voyaient la nécessité de s'impliquer dans le domaine de l'éducation pour conserver leur statut privilégié auprès de la société montréalaise. C'est ainsi qu'en 1767 ils fondèrent le Petit Séminaire pour l'éducation des enfants. Cet événement constitua un premier pas dans le virage intellectuel de la Compagnie au cours des années qui ont suivi. Antonio Dansereau écrit à ce propos : « Désormais, une partie des membres de la Compagnie devra se consacrer à un ministère plus exclusivement intellectuel. Mais il va s'écouler encore plusieurs décades avant que l'on puisse trouver le temps de se livrer à un travail intellectuel purement désintéressé¹¹². »

Bien que les Sulpiciens aient toujours été proches des œuvres sociales de charité, (souvent en tant qu'aumôniers auprès des communautés féminines éducatrices ou hospitalières, comme ce fut le cas des sœurs de la Congrégation de Notre-Dame ou des Sœurs Grises), ce ne fut qu'à la fin du système seigneurial qu'ils se sont vraiment consacrés à des activités sociales telles l'éducation, les soins aux malades et aux désemparés, la diffusion des lettres et des arts, etc. Cela ne veut pas dire pour autant

¹¹¹ Cf. Allan Greer «1837-38 : Rebellions Reconsidered», *Canadian Historical Review*, LXXVI, 1 (mars 1995), p. 1-18 et *Habitants et patriotes. La Rébellion de 1837 dans les campagnes du Bas-Canada*, Montréal, Boréal, 1997, 310p.

¹¹² Antonio Dansereau, *op.cit.*, p.129.

que les Sulpiciens renoncèrent à tirer profit de leurs possessions. Au contraire, ils s'adaptèrent très bien à une société en transition vers une économie industrielle où ils continuèrent à jouir d'une grande aisance économique. Brian Young parle de cet ajustement des *Messieurs* face aux nouveaux modèles d'accumulation de capital :

The investment of the seminary surplus in bonds, stocks, and municipal issues, its assumption of the functions of a deposit bank, its entry into the mortgage market, the accelerating role of interest in its business operations, and its support for the most important transportation industries are clear indicators of the domination of capitalist forms of incomes. This evolution in the form of this business prompted sharp change in the seminary business office and over several decades its management became more secular, specialized, professional, and centralized ¹¹³.

Les Sulpiciens devenaient des administrateurs et investisseurs, ce qui leur valut encore plus de reconnaissance sociale. Mais revenons au rôle intellectuel de la Compagnie. Après la fondation du Petit Séminaire, un autre événement vient marquer le parcours des Sulpiciens au XIX^e siècle, je parle ici de la création du Grand Séminaire de Montréal (GSM). Je cède la parole à Bruno Harel pour parler de cette fondation :

Le Séminaire exige l'engagement de l'Évêque pour lui et ses successeurs de confier la formation de ses clercs «Pour toujours et irrévocablement au Séminaire de Saint-Sulpice de Montréal» [...] Mgr. Bourget répond le 30 octobre (1840) qu'il hésite à accepter comme tel le projet. Cependant le 1^{er} novembre 1840, Mgr. Bourget transmet à M. Quiblier son acceptation du projet tel que proposé par le Séminaire et le concordat en 5 points est signé le 7 novembre 1840 par le prélat et le supérieur. Mgr. Bourget (deuxième évêque de Montréal (1840-1876) confie au Séminaire de Saint-Sulpice «pour toujours» la formation des aspirants au sacerdoce, selon les règles des séminaires sulpiciens¹¹⁴

Ainsi, en l'espace de quelques années, les deux rêves de M. Olier se réalisent enfin : l'existence d'un diocèse à Montréal et la formation d'un clergé séculier par la Compagnie de prêtres de Saint-Sulpice. De plus, Saint-Sulpice investit ses forces (et son argent) dans des œuvres telles que les écoles de filles et de garçons (en collaboration avec la congrégation Notre-Dame et les Frères des écoles chrétiennes);

¹¹³ Brian Young, *op.cit.*, p.172, 173.

¹¹⁴ Bruno Harel, *op.cit.*2, p. 64, 65.

l'Institut Canadien à Rome (1844), qui servira comme représentation officielle du clergé canadien auprès du Vatican; la Bibliothèque de Saint-Sulpice (1857); le Séminaire de Philosophie (1876) et le Collège canadien à Rome (1888), tous deux fondés pour favoriser les études théologiques spécialisées; l'Université Laval à Montréal (1876, devenue l'Université de Montréal en 1919); de nombreux Cercles de lecture paroissiaux ainsi que leurs publications, comme l'*Echo du cabinet de Lecture Paroissial*. Ce ne sont là que quelques exemples d'oeuvres sulpiciennes du XIX^e siècle¹¹⁵.

Bien que l'on puisse considérer ces années comme une période d'essor de la Compagnie, Saint-Sulpice n'échappa ni aux critiques ni aux conflits. Mgr Bourget « ne peut concevoir que Montréal ne forme qu'une "immense paroisse de 11 milles dans sa plus grande longueur, sur 5 1/3 milles dans sa plus grande largeur", avec ses quelque 80 000 âmes en 1864. Plusieurs membres du clergé partagent cette opinion »¹¹⁶. Ainsi, les Sulpiciens canadiens obtirent un décret par lequel Rome octroyait à l'évêque le droit « d'ériger dans les limites de la paroisse de Montréal, autant de paroisses canoniques qu'il jugera nécessaire »¹¹⁷. Saint-Sulpice conserva la primauté à Notre-Dame ainsi qu'à la nouvelle paroisse de Saint-Jacques-le-Majeur (1866)¹¹⁸.

Le conflit se termina en 1867 avec l'octroi du statut civil aux cinq paroisses érigées par Mgr Bourget. Saint-Sulpice avait toujours le droit de présenter le nom de celui qui serait le curé de Notre-Dame (qui restait la plus importante paroisse de la région), mais

¹¹⁵ Nive Voisine, « Éducateurs et pasteurs (1836-1899) » dans Raymond Deville (préface), *Les prêtres de Saint-Sulpice...*, op.cit., p.192-208.

¹¹⁶ *Ibidem*, p.197.

¹¹⁷ *Ibidem*, p.198.

¹¹⁸ Sur la présence sulpicienne à la paroisse Saint-Jacques voir Julien Perrin. « Saint-Jacques-le-Majeur » dans *Le troisième centenaire...*, op.cit., p.154-156.

c'était l'évêque qui avait dorénavant le dernier mot sur cette nomination. Cet événement représenta un coup dur pour les Sulpiciens qui participeraient très peu à la direction des nouvelles paroisses. Les tâches diocésaines et apostoliques des Sulpiciens de la province canadienne se concentrèrent alors dans la ville et, plus tard, dans les missions étrangères.

2.1.4 - Première moitié du XX^e siècle : vers l'internationalisation de la Province canadienne

Le nouveau siècle débuta dans une ambiance que l'on peut qualifier de tendue, entre les Sulpiciens français et leurs homologues canadiens. Les premiers, durement affectés par la *Loi de Séparation* de 1905¹¹⁹, voyaient dans la province canadienne un refuge important pour poursuivre leurs activités. Pour leur part, les Canadiens trouvaient que la prédominance française dans les postes importants ne reflétait pas la réalité de Saint-Sulpice au Canada. En 1903, des 73 Sulpiciens au Séminaire de Montréal, 32 étaient Français et 41 Canadiens¹²⁰. On a dit plus haut¹²¹ que les *Messieurs* canadiens avaient fait appel aux prêtres venus de France pour surmonter la crise d'effectifs par laquelle ils passèrent au début du XIX^e siècle. L'absence d'un supérieur provincial né au Canada et le fait que les postes de consultants¹²² étaient encore majoritairement occupés par des Sulpiciens venus de France constituait une situation de plus en plus injustifiable aux yeux des prêtres canadiens. Ce ne fut qu'en

¹¹⁹ Cette loi séparait définitivement les compétences de l'Église et de l'État.

¹²⁰ Cf. État de la Compagnie Saint-Sulpice, 1903 cité par Guy Laperrière «La province du Canada» (1900-1991) dans Raymond Deville (préface) *Les prêtres de Saint-Sulpice...*, op.cit., p.287.

¹²¹ Voir 2.1.2.

¹²² Selon les Constitutions sulpiciennes « Les consultants généraux, au nombre de quatre, assistent le Supérieur général, dans le gouvernement de la Compagnie » (Art.50, Const. 1969). Autant le Supérieur que les consultants sont élus par une Assemblée générale. Les provinces sulpiciennes reproduisent ce même système pour le gouvernement local. Il y a donc un Supérieur provincial dans chacune des trois provinces de Saint-Sulpice, et quatre consultants provinciaux.

1917 qu'on élit le premier Canadien au poste de supérieur provincial : Narcisse-Amable Troie. À partir de ce moment, et jusqu'à nos jours, tous ses successeurs ont été des Canadiens.¹²³

Dans les années de l'entre-deux-guerres, Saint-Sulpice subit des difficultés financières, « des placements risqués, notamment dans la société exploitante des tramways de Détroit, furent complètement perdus en 1929 »¹²⁴. Les *Messieurs* n'avaient plus leur puissance économique d'auparavant et plusieurs de leurs propriétés leur ont été enlevées ou saisies temporairement par le gouvernement. Cela ne les empêcha pas cependant de fonder de nouvelles institutions comme le Collège André-Grasset (1927) ou l'Institut Pie XI (1938).

En 1921, les constitutions générales de Saint-Sulpice avaient divisé la Compagnie en trois provinces : France, Canada et États-unis. Cette division donna un nouveau souffle au recrutement et permit à Saint-Sulpice de développer un système de missions à travers le monde¹²⁵. Ces mêmes constitutions (réimprimées en 1932) soulignèrent la fidélité des *Messieurs* à la hiérarchie épiscopale. Les Sulpiciens s'engageaient à travailler dans le respect total de la hiérarchie catholique représentée par l'évêque. Ce caractère discipliné des Sulpiciens n'était pas nouveau dans la philosophie de la Compagnie, mais il devenait un aspect prioritaire après la création du diocèse montréalais. Voici deux exemples tirés de ces constitutions :

Art.20- Aucun sujet n'est admis dans la Compagnie sans la permission expresse de l'Évêque propre de ce sujet. Cette permission est demandée avant le commencement de la probation.

¹²³ Guy Laperrière, «La province du Canada» (1900-1991) dans Raymond Deville (préface) *Les prêtres de Saint-Sulpice...*, op.cit., p.292.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

Art.21- Par l'admission dans la Compagnie, le prêtre de Saint-Sulpice n'est pas excorporé de son diocèse, il reste sous la juridiction de son Évêque propre¹²⁶

Par ailleurs, cette période de l'entre-deux-guerres fut aussi caractérisée par un fort esprit missionnaire. Au début de son pontificat, le pape Pie XI (1922-1939) avait lancé un appel aux Églises nationales et locales pour les inciter à la promotion du catholicisme dans le monde. Le travail des Sulpiciens au Collège canadien à Rome leur avait permis de se rapprocher de plus en plus du Vatican ainsi que d'avoir un contact direct avec l'œuvre des théologiens les plus renommés de l'époque, comme Y. Congar, K. Rahner, H. Urs von Balthazar, I. Mounier, entre autres¹²⁷. De cette manière, les *Messieurs* se mettaient à jour en ce qui concerne les tendances du catholicisme international.

Une de ces nouvelles tendances était le travail avec les laïcs à travers l'Action catholique. Saint-Sulpice participa à ce mouvement avec la fondation d'une école que j'ai évoquée plus haut, spécialement consacrée à la formation du laïcat dans la doctrine catholique, l'institut Pie XI. Jean-Baptiste Desrosiers (p.s.s.) décrit les fonctions de ce centre d'enseignement de la manière suivante :

L'Institut Pie XI est une école universitaire; c'est l'école d'Action catholique et des sciences religieuses de l'Université de Montréal. C'est plus qu'une école où l'on enseigne l'Action catholique; c'est une école d'Action catholique des plus complètes [...] L'action catholique, c'est-à-dire l'action d'apôtres laïcs, choisis et instruits par le clergé et agissant sous le mandat de la hiérarchie¹²⁸

Les Sulpiciens devenaient ainsi une communauté principalement vouée à la formation des jeunes autant dans l'université et au Grand séminaire que dans les collèges classiques, ce qui les poussa à se préparer pour bien accomplir leurs tâches

¹²⁶ Cf. *Constitutions Générales de la Compagnie de Saint-Sulpice* (1932), p.7.

¹²⁷ Cf. Jules Paquin. *Les laïcs et Vatican II*, Montréal, CELE, 1970, 55p.

¹²⁸ Jean-Baptiste Desrosiers, « L'Institut Pie XI » dans *Le troisième centenaire...*, op.cit., p.122.

d'enseignants. Nombreux furent les Sulpiciens qui partirent en Europe pour faire des études dans plusieurs disciplines. Par ailleurs, ils assumèrent avec zèle la responsabilité de former les prêtres diocésains au Grand Séminaire et au Séminaire de Philosophie¹²⁹.

Depuis l'installation de la Compagnie de Saint-Sulpice au Canada, tous ses membres étaient allés faire un noviciat (appelé *solitude*) au Séminaire d'Issy-les-Moulineaux, en France. Cependant, la guerre de 1939-1945 empêcha les Sulpiciens canadiens de se rendre en Europe pour réaliser cette année de formation. À partir de ces années, le Grand séminaire de la rue Sherbrooke devint le centre de formation par excellence du clergé québécois. Les Sulpiciens de Montréal firent alors la *solitude* au Grand séminaire de Montréal. Toutefois, la difficulté pour se rendre en France ne signifia pour autant que les *Messieurs* arrêtaient de voyager à l'étranger. Au contraire, la province canadienne renforça à cette époque son caractère missionnaire en regardant vers l'Extrême Orient :

Le mouvement religieux le plus puissant de cette époque est sans doute le mouvement missionnaire, qui connaîtra un sommet en 1942 avec l'exposition «Ville-Marie missionnaire» [...] C'est en 1933 que la province canadienne de Saint-Sulpice se joignit à ce mouvement, avec le départ de deux jeunes missionnaires, Paul-Émile Léger et Charles Prévost, pour le Japon¹³⁰.

Ce même mouvement d'expansion les emmena plus tard vers l'Amérique Latine où ils ont fondé des séminaires en Colombie (Manizales, 1950; Cali, 1981; Cúcuta, 1986) et au Brésil (Brasilia, 1976)¹³¹. Par ailleurs, la participation de Mgr Paul-Émile Léger (nommé archevêque de Montréal en 1950 et cardinal en 1952) dans les débats conciliaires de Vatican II illustre aussi cette tendance sulpicienne vers

¹²⁹ Cf. B. Gattet « Le Grand Séminaire » dans *Le troisième centenaire...*, *op.cit.*, pp.99-103.

¹³⁰ Guy Laperrière, *op.cit.*, p.294.

¹³¹ Cf. Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice. Province du Canada. *Annuaire 2003-2004*.

l'internationalisation de la province. Celle-ci ne sera plus enfermée à Montréal mais regardera vers le reste du monde.

C'est ainsi qu'on arrive à l'époque qui nous intéresse plus particulièrement, les années 1960. Les Sulpiciens n'entrèrent dans cette décennie ni comme les «seigneurs» de ces premiers deux siècles au Canada, ni comme les «investisseurs» ou «administrateurs» du XIX^e et de la première moitié du XX^e siècle. Ils étaient plutôt devenus une société de prêtres très près des politiques du Vatican et ce sera avec celui-ci qu'ils entreront dans la vague des changements qui affecta le catholicisme du Québec et d'ailleurs.

2.2 - La thèse des deux « Révolution tranquille »

Les membres du clergé assistèrent dans la décennie de 1960-70 à une série d'événements qui allaient changer leur position privilégiée sur la scène publique québécoise. Déjà la grève d'Asbestos de 1949 avait éveillé un esprit de contestation face à l'ingérence de l'Église dans les syndicats. Bien qu'à cette occasion une lettre pastorale avait été rédigée par les évêques québécois afin d'appuyer la cause des travailleurs, une partie importante des grévistes s'opposaient fermement à la présence du clergé dans les domaines non religieux¹³². De plus, la relation étroite que le premier ministre Maurice Duplessis avait établi avec la hiérarchie épiscopale québécoise était mal vue par plusieurs intellectuels¹³³.

Avec le changement de parti au pouvoir en 1960, la nouvelle élite politique québécoise décida de prendre en charge plusieurs institutions qui étaient jusque-là sous

¹³² Paul-André Turcotte, *op.cit.*, p.26.

¹³³ Un exemple de cette opposition intellectuel est la revue *Cité libre*. Cf. Paul-André Linteau (et al.) *Histoire du Québec contemporain*, Tome II, «Le Québec depuis 1930», Montréal, Boréal, 1989, 834p.

le contrôle de l'Église. On assiste à une époque où le gouvernement du Québec suivit une orientation social-démocrate propre de l'*État Providence* où le clergé n'avait plus de place. La création à l'aube des années 1960 de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec (Commission Parent) et du ministère de l'éducation nationale en 1964, ainsi que la nationalisation de l'électricité en 1963, constituent quelques exemples de mesures de type social-démocrate prises par le gouvernement du Parti libéral, qui remplaça au pouvoir l'Union nationale du premier ministre Duplessis.

Or, en plus des réformes des institutions politiques du Canada français, le clergé au Québec a subi une autre révolution, celle qui venait de Rome même. Le concile Vatican II (1962-1965), qui se déroula sous la supervision des papes Pie XI et Jean XXIII, représenta l'occasion propice que cherchait l'Église pour s'approcher davantage des fidèles tout en tenant compte des nouveaux enjeux sociaux et des nouvelles réalités historiques¹³⁴. La hiérarchie ecclésiastique s'engagea ainsi dans un processus d'ajustement de la doctrine chrétienne. Dans cette nouvelle volonté de changement, les idées qui se démarquent sont celles provenant des groupes de jeunes catholiques (religieux et laïcs), faisant partie des associations de l'Action catholique¹³⁵.

Vatican II voulait faire face à la baisse de la vocation religieuse qui se produisait dans une bonne partie des pays occidentaux. Cette baisse était due, entre autres, à la séparation des compétences entre l'Église et le pouvoir temporel. En donnant une

¹³⁴ Ainsi, par exemple, le clergé des années de l'après-guerre développa un discours social qui tenait compte de la nouvelle étape de l'économie industrielle. L'Église considéra la réalité des pays non-alignés afin de promouvoir la doctrine catholique dans les pays du tiers-monde.

¹³⁵ Sur le rôle de l'Action catholique en tant qu'influence pour Vatican II voir E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Sillery, Les Éditions du Septentrion, 2002, 207p.

certaine marge de liberté à l'action pastorale des prêtres ainsi qu'en dotant de règles plus *souples* les instituts religieux, Rome voulait s'assurer que l'Église catholique continuerait d'être un protagoniste actif sur la scène religieuse internationale.

2.2.1 L'aggiornamento catholique de Vatican II

Le but principal de ma recherche est d'analyser le changement dans la mentalité des prêtres sulpiciens qui a suivi la Révolution tranquille et le Concile Vatican II. Pour ce faire, il faut, tout d'abord, essayer de comprendre ce qu'était le Canon catholique avant l'*aggiornamento* des années 1960 pour, ensuite, mesurer l'ampleur des réformes doctrinaires concernant la formation pastorale.

L'une des thèses de E.-M. Meunier et de J.-P. Warren (auteurs que j'ai classés antérieurement parmi les post-révisionnistes) porte sur l'influence des philosophes catholiques français des années 1930¹³⁶ dans les réformes adoptées au Concile Vatican II. Ils parlent plus particulièrement du passage d'une éthique post-tridentine à une éthique personnaliste. La première, tirant son nom du Concile de Trente (1545-1563) se caractérisait, selon ces auteurs, par trois éléments : l'insistance sur la condition pécheresse de l'homme, l'existence d'un ordre naturel et le monopole du clergé sur tout ce qui concernait la sphère spirituelle¹³⁷. Elle constituait la référence canonique officielle acceptée par les autorités catholiques du monde entier, n'ayant presque pas subi de modifications importantes en quatre cents ans. Devant une pareille éthique, qui laissait très peu de marge de manœuvre aux églises locales et dont l'application était

¹³⁶ Meunier et Warren mettent l'accent sur les mouvements d'Action catholique européens. En se servant de la pensée d'Emmanuel Mounier et de Jacques Maritain, parmi d'autres pionniers de la philosophie personnaliste, ils tentent de tracer l'origine des nouvelles idées réformistes comme la promotion du laïc et l'anticléricalisme.

¹³⁷ *Ibidem*, p.54.

jalousement surveillée par le Saint-siège et l'épiscopat, les laïcs n'avaient qu'un rôle secondaire, se mettant toujours aux ordres des prêtres. Outre ces trois caractéristiques de l'éthique post-tridentine, Meunier et Warren en distinguent trois autres propres au personnalisme : le réalisme, l'anti-déterminisme, le socialisme. Le caractère réaliste lui viendrait du fait qu' « elle constate les contraintes socio-historiques qui traversent la société »¹³⁸. La situation des classes défavorisées, spécialement celle de la classe ouvrière, constituait le point de départ d'une vision humaniste, présente dans la pensée catholique dès les dernières années du XIX^e siècle. D'après Meunier et Warren, le tournant philosophique personnaliste commença alors à vouloir modifier la position du clergé par rapport à la nouvelle société industrielle. L'encyclique *Rerum novarum* (1891) constitue un bon exemple de ce changement de mentalité de l'autorité ecclésiastique, étant donné qu'elle envisageait pour la première fois l'ouvrier du point de vue pastoral et laissait un peu de côté la croyance de la volonté immuable du Créateur¹³⁹. Ainsi, on arrive au deuxième point, l'anti-déterminisme : l'homme n'assistait pas à l'Histoire en simple spectateur mais y jouait un rôle actif.

Finalement, les personnalistes se considèrent socialistes à cause de leurs soucis face aux injustices propres au monde industriel. Cependant, ils ne proposent pas une issue politique pour contester le pouvoir des élites bourgeoises. Ils font plutôt appel à un communautarisme d'origine chrétienne qui changerait les rapports de pouvoir par une prise de conscience de la nécessité de solidarité entre prochains. On peut résumer les thèses du personnalisme décrit par Meunier et Warren en utilisant le tableau suivant :

¹³⁸ *Ibid.*, p.71.

¹³⁹ *Ibid.*, p.44.

Tableau II : Comparaison entre les deux éthiques selon Meunier et Warren

Éthique post-tridentine	Étique personnaliste : Vatican II
Péché/Culpabilité	Réalisme/Histoire
Soumission au clergé	Rôle actif des laïcs
Fatalisme	Optimisme
Ordre naturel immuable	Anti-déterminisme/ Action

On peut trouver ces éléments personnalistes dans les décrets conciliaires de Vatican II, spécialement dans ceux concernant le nouveau rôle des prêtres¹⁴⁰. Le message transmis par la hiérarchie ecclésiastique est celui de l'incorporation active des laïcs aux tâches évangéliques ainsi que le renforcement du sentiment communautaire entre fidèles et prêtres. Ce qui donne ce sens de communauté n'est plus la structure juridique de l'épiscopat, mais plutôt le souvenir du Christ et de ses exhortations évangéliques.

L'Église tendait à adopter un discours où les prêtres étaient plus valorisés par leurs tâches missionnaires et apostoliques que par une certaine supériorité d'ordre naturel par rapport au reste des fidèles laïcs. De cette manière, à travers certains décrets tels *Presbyterorum Ordinis*, *Optatam totius*, *Perfectae Caritatis*, entre autres, Vatican II adoptait les idées personnalistes :

Avec tous les chrétiens, [les prêtres] sont des disciples du Seigneur [...] les prêtres doivent donc faire en sorte de ne pas rechercher leurs propres intérêts, mais ceux de Jésus-Christ, en unissant leurs efforts à ceux des laïcs chrétiens, et en se conduisant avec eux à la manière du Maître [...] Ils doivent écouter volontiers les laïcs, tenir compte fraternellement de leurs désirs, reconnaître leur expérience et leur

¹⁴⁰ Cf. « Décrets : *Presbyterorum Ordinis*, *Optatam Totius*, *Perfectae Caritatis*) *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, Montréal, Fides, 2001.

compétence dans les différents domaines de l'activité humaine, pour pouvoir avec eux lire les signes des temps. Il faut également avoir assez de confiance dans les laïcs pour leur donner des responsabilités au service de l'Église en leur laissant liberté et possibilité d'action¹⁴¹.

On peut considérer ces idées comme étant une invitation adressée aux prêtres pour aller chercher de nouveaux fidèles. Ces décrets traitent d'une manière à la fois humaniste et pragmatique de l'actualisation du sacerdoce :

La conduite des prêtres, à l'exemple de celle du Seigneur, doit être extrêmement humaine envers tous les hommes [...] Le sacerdoce du Christ, auquel les prêtres participent réellement, ne peut manquer d'être tourné vers tous les peuples et tous les temps, sans aucune limite de race, de nation ou d'époque [...] la prédication sacerdotale, dans l'état actuel du monde, est souvent très difficile : si elle veut vraiment atteindre l'esprit des auditeurs, elle ne doit pas se contenter d'exposer la parole de Dieu de manière générale et abstraite, mais elle doit encore appliquer la vérité permanente de l'Évangile aux *circonstances concrètes* de la vie¹⁴² (les italiques sont miennes).

C'est cette nouvelle doctrine humaniste qui a influencé la formation du clergé à travers le monde. C'est aussi dans cet esprit réformiste que les Sulpiciens vont poursuivre leur rôle de formateurs des futurs prêtres. Au cours des prochains chapitres, je vais confronter cette politique conciliaire avec les témoignages des *Messieurs*. C'est ainsi que j'essaierai de mesurer l'incidence de Vatican II sur les prêtres de Saint-Sulpice.

¹⁴¹ *Presbyterorum Ordinis*, pp.353-354.

¹⁴² *Ibid.*, pp.343, 346 et 355.

Chapitre 3 : Histoire de Saint-Sulpice et de ses deux « Révolutions tranquilles » : celle du Québec et celle de Rome

3.1 – Introduction

Au cours des chapitres qui suivent, j’essaierai de déterminer quelles sont les particularités du champ sulpicien pendant les années de la Révolution tranquille. Pour ce faire j’utiliserai l’information recueillie grâce aux témoignages oraux de dix prêtres de Saint-Sulpice. Deux principaux critères ont été employés pour sélectionner les personnes à interroger : premièrement, leur appartenance à la Compagnie pendant les années 1960 (je me suis intéressé inclusivement aux prêtres qui ont été ordonnés, et qui sont entrés à Saint-Sulpice, durant l’après-guerre); deuxièmement, le fait d’avoir travaillé dans des maisons sulpiciennes de la province canadienne, au cours de l’époque de la Révolution tranquille. D’une quarantaine des Sulpiciens qui possédaient ces caractéristiques, j’en ai sélectionné dix, que je suis allé rencontrer au Grand Séminaire de Montréal (l’ancien Fort de la Montagne) et au Séminaire sulpicien de la Rue Notre-Dame (dans le Vieux-Montréal).

Les entrevues effectuées furent de type «histoire de vie partielle», c’est-à-dire que les questions, pour la plupart à long développement, tournaient autour d’une période précise de leur vie. Même si je disposais d’un guide d’entrevue préparé à l’avance¹⁴³, ce guide ne constituait pas un questionnaire fixe; la formulation, l’ordre, et même le contenu des questions pouvant changer d’une entrevue à l’autre, en fonction des réponses obtenues préalablement. Ce qui m’intéressait d’avantage était le fait que les dix prêtres avaient été témoins des changements (pastoraux, liturgiques et

¹⁴³ Voir Annexe 1.

apostoliques) vécus par le clergé québécois durant la décennie de 1960. Je leur demandais donc de faire un exercice de mémoire pour raconter, avec leurs propres mots, la façon dont ils ont dû s'adapter aux chambardements de leur quotidien, survenus avec le Concile et la Révolution tranquille.

J'ai divisé l'interprétation des données tirées des entrevues, en trois grandes rubriques qui formeront les deux prochains chapitres. D'abord, je parlerai des éléments qui composent l'*ethos* sulpicien pendant Vatican II. Autrement dit, je vais commencer par l'analyse de la base du champ sulpicien. Nous allons voir comment les agents qui vécurent les changements de la décennie 1960-70 avaient d'abord intériorisé les enjeux déjà existants dans la Compagnie (acquis pendant les années d'après-guerre). Pour l'élaboration de cette partie, j'ai sélectionné quelques extraits des entrevues¹⁴⁴ qui m'ont permis d'identifier quelles sont les caractéristiques de la philosophie, du comportement et du style de vie sulpiciens, voire leur mentalité.

Ensuite, j'expliquerai comment des éléments externes sont venus modifier les dispositions des agents à l'intérieur du champ. Tout en suivant le modèle d'explication de Pierre Bourdieu – que j'ai décrit dans le chapitre 1 – j'analyserai comment les prêtres de Saint-Sulpice s'adaptèrent aux mesures telles la laïcisation de l'éducation, la réforme liturgique, les nouvelles tâches pastorales, etc. Par ailleurs, cette adaptation a donné lieu à des débats agités entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie sur lesquels je compte aussi m'attarder. Je pars de l'idée que les individus réagissaient par rapport à des dispositions particulières (*habitus*) qui auraient permis à certains, plus qu'à d'autres,

¹⁴⁴ La notation choisie pour identifier chaque prêtre interviewé est composée d'un «T» (pour *témoin*) et d'un numéro séquentiel de 1 à 10, qui correspond à l'ordre dans lequel les entrevues ont été réalisées.

d'accueillir de manière plus facile (et naturelle) les changements qui se déroulaient au cours de ces années.

La troisième rubrique analyse l'impact post-conciliaire et post-Révolution tranquille, autant chez les Sulpiciens de l'époque que chez les nouvelles générations de séminaristes formés par eux. Bref, je vais situer les défis de Saint-Sulpice d'aujourd'hui, face à la crise de vocations et à la sécularisation du Québec. Cette dernière partie du travail traitera des conséquences des réformes de Vatican II et de la Révolution tranquille dans les décennies qui les ont suivies.

3.2. L'ethos sulpicien de l'après-guerre

3.2.1 Saint-Sulpice : société de prêtres diocésains

Si l'on veut savoir quelles sont les caractéristiques d'un prêtre de Saint-Sulpice qui le distingue des autres membres du clergé, on trouve une première réponse dans les constitutions sulpiciennes :

Dédiée à Jésus-Christ Souverain Prêtre, la Compagnie des Prêtres de Saint-Sulpice, née de l'apostolat de J.-J.Olier, est une société de prêtres diocésains qui ont pour vocation le service du sacerdoce ministériel. C'est avec cette préoccupation fondamentale qu'ils s'adonnent au discernement des vocations, à la formation initiale et permanente des prêtres ou à d'autres ministères [...] prêtres diocésains, les membres de la Compagnie n'ont pas de vœux, serment ou promesse spéciale. Ils sont unis par le lien de la charité sacerdotale et par la volonté d'accomplir leur ministère, sous l'autorité de leurs supérieurs, avec l'aide et les exigences de la vie commune¹⁴⁵

Dans cette première description de ce que sont les Sulpiciens, on voit déjà quelques éléments de la philosophie de la Compagnie. Le premier est la consécration de Saint-Sulpice à Jésus-Christ. Comme je l'ai déjà mentionné dans ma révision historique de Saint-Sulpice au Canada au chapitre 2, les *Messieurs*, dès leur fondation en France,

¹⁴⁵ Constitutions de la Compagnie de Saint-Sulpice (1969), Chapitre 1, points 1, 4.

avaient comme mission principale la formation des prêtres diocésains dans la doctrine de l'Église post-tridentine. Jean-Jacques Olier et les autres maîtres de l'École française de spiritualité avaient une « conviction qui fut à l'origine de leur action apostolique: la réforme des peuples par la réforme du clergé »¹⁴⁶. Pour lutter contre le protestantisme et le relâchement religieux, ils ont voulu associer le clergé séculier aux valeurs fondatrices de l'Église. Saint-Sulpice, communauté vouée à la formation de prêtres, prendra l'exemple du Christ non seulement en tant que fondateur de l'Église, mais surtout en tant que premier prêtre. Cette identification avec Jésus-Christ comme « prêtre par excellence » perdure encore aujourd'hui dans la pensée sulpicienne, comme l'indique un des interviewés :

Un Sulpicien c'est quelqu'un qui veut vivre la spiritualité du fondateur de Saint-Sulpice, M. Jean-Jacques Olier, qui est centrée sur Jésus-Christ. L'idée de base c'est ça [...] avec un accent sur la dévotion au Christ-prêtre et la dévotion à l'eucharistie et à la messe [...] c'est l'accent sur l'union au Christ et au Christ-prêtre que je vois comme élément fondamental de la spiritualité¹⁴⁷

Par ailleurs, Saint-Sulpice, est une société qui réunit des prêtres déjà ordonnés et appartenant à un diocèse. Tout candidat doit réunir ces deux conditions avant de manifester son intérêt de devenir Sulpicien. Un des prêtres interrogés explique cette particularité de la Compagnie:

[Un Sulpicien] est un prêtre diocésain, nous ne sommes pas des religieux, mais nous restons *incardinés* dans notre diocèse. Moi j'ai fait partie du diocèse de Montréal mais avec la permission de l'archevêque de Montréal, dans mon cas, et avec évidemment l'assentiment du supérieur de Saint-Sulpice j'ai consacré mon ministère principal à la formation des prêtres ce qui implique à la fois un enseignement au niveau théologique ou philosophique selon le cas mais aussi une formation par la direction spirituelle¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Roland Dorris, « L'influence de l'École française... », *op. cit.*, p. 219.

¹⁴⁷ T5, p.2.

¹⁴⁸ T7, p.1.

Le fait de ne prononcer ni vœu ni promesse, comme dans le cas des communautés religieuses, donne aux Sulpiciens un grand sentiment de liberté et d'autonomie. Cet aspect de liberté est un élément récurrent dans les discours des répondants, par exemple :

Moi je ne serais pas rentré dans une communauté religieuse, non, mais dans une société, ce qu'on appelle une compagnie (moi je l'appelle souvent Société de Saint-Sulpice mais on l'appelle aussi Compagnie de Saint-Sulpice) il y a un esprit de famille mais aussi on a une sorte de liberté qui me semble très appréciable¹⁴⁹.

Nous, à Saint-Sulpice, nous avons quand même la vie communautaire mais nous sommes plutôt libres chacun¹⁵⁰.

À Saint-Sulpice, nous avons gardé à la fois une vie communautaire fraternelle mais une grande liberté personnelle aussi et ça c'est important [...] les Sulpiciens étaient assez autonomes et libres dans l'accomplissement de leurs devoirs sacerdotaux, ou d'enseignement, ou communautaires¹⁵¹.

Le statut c'est d'un prêtre séculier donc ce n'est pas une communauté à vœux. Nous ne faisons pas vœux de pauvreté ni de chasteté ni d'obéissance. Donc, nous avons droit de posséder nos propres choses [...] quand à la chasteté et l'obéissance, dans les deux cas on doit chasteté et obéissance mais chez les religieux c'est une vertu, canoniquement parlant, d'un vœu de religion, tandis que nous, ce n'est pas un vœu, c'est comme une promesse qu'il faut accomplir un peu de la même façon¹⁵².

Un autre élément important de l'ethos sulpicien est son respect de l'autorité ecclésiastique épiscopale et romaine. S'il veut devenir Sulpicien, un prêtre, après son ordination, doit demander la permission à l'évêque de son diocèse avant de pouvoir déposer sa candidature auprès du conseil de Saint-Sulpice. Dès le moment où ce prêtre manifeste l'intention de joindre la Compagnie, il entre dans un processus de sélection où l'évêque seul peut lui accorder la permission de devenir Sulpicien.

Saint-Sulpice, par une consultation interne pour laquelle le Conseil provincial se réunit, peut appuyer la candidature d'un candidat qu'il considère apte à s'incorporer à

¹⁴⁹ T9, p.3.

¹⁵⁰ T7, p.6.

¹⁵¹ T1, p.2.

¹⁵² T8, p.2.

la Compagnie, mais c'est toujours l'évêque qui a le dernier mot au sujet de l'admission. Étant tous passés à travers ce processus, nos témoins nous en parlent de la manière suivante:

L'évêque peut refuser. J'ai des confrères à qui l'évêque a dit : « vous voulez faire un Sulpicien mais moi j'ai besoin de vous dans mon diocèse, je vous garde ».

J'étais en troisième année de théologie, j'ai informé mon directeur spirituel que je pensais devenir Sulpicien. Alors, il a regardé avec moi s'il évaluait que j'avais le potentiel pour le devenir, les qualités de base au point de vue intellectuel et humain [...] On était ordonnés, j'ai été ordonné, pour le diocèse de Montréal. Au moment de ma demande à l'ordination j'ai informé l'évêque que j'avais l'intention de devenir peut-être un jour Sulpicien [...] c'était avec le cardinal Léger, il m'a dit : «c'est bien, vous pouvez [...] je vous accorde cette autorisation-là ». Donc, je suis allé voir des prêtres de Saint-Sulpice pour leur dire : « si vous voulez de moi, je suis disponible ». Il faut que l'évêque soit d'accord étant donné que les Sulpiciens sont ordonnés d'abord dans un diocèse, sont ordonnés pour un évêque et devraient d'abord travailler dans son diocèse donc ça veut dire que c'est après l'ordination qu'on devient Sulpicien [...] L'évêque a ses raisons de refuser, comme je disais, mais surtout des raisons de ses besoins à lui¹⁵³.

Le nombre de Sulpiciens admis par année dépend directement du nombre de séminaristes qui sont ordonnés. S'il y en a plusieurs dans une promotion du Grand séminaire, les candidats acceptés à Saint-Sulpice pourront éventuellement être plus nombreux, mais dans une période où le nombre des vocations baissent, l'évêque a souvent besoin de plus de prêtres pour accomplir des tâches paroissiales. Cette manière d'élire les membres de la Compagnie confère un certain statut d'élite à ceux qui sont acceptés. Bien que les prêtres interviewés ne considèrent pas que le fait d'appartenir à Saint-Sulpice représente un avantage quelconque par rapport aux autres prêtres diocésains, ils sont conscients aussi que Saint-Sulpice n'est pas une institution accessible à tout le monde...

On a été ordonnés vingt-huit prêtres au diocèse de Montréal. Là-dessus je pense qu'il y en a deux ou trois, quatre, je ne me souviens plus, qui ont demandé la permission de devenir Sulpiciens. Il y en a peut-être plus que ça, on était six ou sept à la demander et puis le cardinal a accepté que trois le deviennent, trois ou

¹⁵³ T2, p.4-5.

quatre. Alors, il y a une question de nombre, à un moment donné l'évêque peut refuser en disant : «je suis bien d'accord que les Sulpiciens c'est une belle occasion, mais j'ai des besoins dans mon diocèse, j'ai besoin des séminaristes, j'ai besoin des prêtres et je refuse»¹⁵⁴.

Les évêques en envoyaient mais en nombre restreint parce qu'il fallait garder des prêtres pour leurs diocèses et Saint-Sulpice était rigoureux à l'époque¹⁵⁵.

Cette étape complétée, les candidats sont admis temporairement dans la Compagnie. Ils ne seront cependant considérés comme Sulpiciens qu'à la condition de compléter une formation spirituelle d'un an. De cette manière, à la suite de la permission de l'évêque, et après avoir été acceptés par le Conseil de Saint-Sulpice, «les aspirants se préparent immédiatement aux emplois de la Compagnie dans un noviciat appelé la *solitude*¹⁵⁶. C'est à la fin de ce noviciat qu'ils recevront leur admission définitive.

Comme on l'a dit un peu plus haut, les prêtres de la province sulpicienne du Canada faisaient depuis toujours la *solitude* en France. Cependant, la Seconde Guerre mondiale interrompit ces voyages de formation spirituelle. Les Sulpiciens canadiens suivirent donc leurs études au Grand Séminaire de Montréal. Un Sulpicien nous parle de cette année de formation sulpicienne:

En 1954 j'ai fait ma solitude parce que, comme Sulpicien, c'est un genre de noviciat. Avant la guerre 1939-45 la solitude se faisait en France, à Paris, mais pendant la guerre la solitude s'est faite au Canada et ici à Montréal c'était au Séminaire de Philosophie [...] C'était une année de réflexion; une année de préparation à l'enseignement en pédagogie, on avait des cours en pédagogie; une année de formation dans la direction spirituelle, dans les séminaires, la formation des futurs prêtres, et en même temps pour les préparer également à être aumôniers dans les communautés religieuses et, en même temps, dans l'enseignement dans les collèges¹⁵⁷.

À ce sujet, un autre Sulpicien interviewé rajoute...

¹⁵⁴ T2, p.5.

¹⁵⁵ T4, p.9.

¹⁵⁶ Cf. Constitutions de Saint-Sulpice (1932), p. 12.

¹⁵⁷ T6, p.1.

Nous avons fait cette solitude ici à Montréal. Nous avons été parmi les premiers parce que la solitude auparavant se faisait à Paris mais à cause de la guerre ça avait été abandonné. Je suis de la deuxième génération des Sulpiciens qui ont été formés à Montréal. C'était une période de 9 mois qui comportait, à la fois, plus ou moins un temps de prière prolongé, personnel et communautaire et aussi en certain nombre de conférences, des cours soit en psychologie soit en spiritualité, évidemment en histoire de Saint-Sulpice. C'est un peu durant cette période-là que se prenait la décision définitive pour entrer à Saint-Sulpice. À la fin de la solitude on formulait une demande pour entrer à Saint-Sulpice qui nous acceptait ou nous refusait selon le cas¹⁵⁸.

Avant de passer à la description des tâches apostoliques sulpiciennes (qui commencent proprement au moment où la *solitude* est achevée), je voudrais parler des facteurs ayant une incidence sur la décision des jeunes de faire carrière dans le sacerdoce chez les Sulpiciens. D'après les entrevues réalisées, on voit que dans la plupart des cas, le premier contact que les jeunes Québécois de l'après-guerre avaient avec la Compagnie se faisait au cours de leurs études dans les collèges classiques gérés par les Sulpiciens. D'où l'importance que Saint-Sulpice accordait à la préparation de prêtres pour réaliser des tâches d'enseignement au niveau secondaire. Plusieurs témoins mentionnent le travail des enseignants de ces institutions comme principale motivation à devenir un prêtre de Saint-Sulpice. Voici deux extraits des entrevues qui illustrent bien l'influence des professeurs sulpiciens sur la décision des jeunes de devenir membres de la Compagnie :

J'étais dans un excellent collège classique qu'on appelle le Collège de Montréal où j'ai eu des excellents éducateurs Sulpiciens, des gens bien formés, des gens éduqués, des gens ouverts [...] J'ai eu l'occasion de lire mon premier roman, je l'ai lu au Séminaire de philosophie, non pas pour dire que j'étais un rebelle mais seulement pour indiquer que l'ouverture d'esprit des professeurs en philosophie, en littérature était très grande pour l'époque [...] des exemples que j'avais devant moi de prêtres ouverts, spirituels, intellectuels, des hommes qu'on considérait à l'époque des humanistes. On avait beaucoup développé l'idée d'humanisme chrétien¹⁵⁹.

¹⁵⁸ T7, p.1.

¹⁵⁹ T2, p.1.

L'idée de devenir prêtre venait de l'exemple des prêtres de mon pays natal et aussi le goût de servir le Christ et l'Église et les autres personnes humaines. [La motivation] était de former des prêtres, donner des prêtres à la société et à l'Église et des prêtres bien formés. Et pour moi c'était vivre l'idéal du sacerdoce. C'est ça qui m'a attiré avec l'exemple des confrères Sulpiciens qui étaient ici¹⁶⁰.

Bref, selon les témoignages recueillis, la plupart des candidats ordonnés dans la décennie de 1950-60 vécurent leurs années de formation collégiale entourés de Sulpiciens. À cette époque «la majorité des Sulpiciens de la province du Canada était dans les collèges»¹⁶¹, soit au Collège de Montréal, soit au Collège André-Grasset. De plus, après les études collégiales, une bonne partie des *Messieurs* des années 1950 suivirent une formation supérieure au Séminaire de philosophie, au Grand Séminaire de Montréal, ou, souvent, à l'étranger. C'est comme cela qu'à travers les années, ils s'imprégnèrent peu à peu du savoir-faire sulpicien.

3.2.2 - La collégialité sulpicienne

Un élément qui fait partie de Saint-Sulpice depuis sa fondation est l'organisation collégiale de l'administration de la Compagnie¹⁶². C'est-à-dire, la manière dont les Sulpiciens prennent collectivement des décisions. On verra plus tard que cet aspect du champ sulpicien favorisa la prise de mesures importantes dans les années de sécularisation au Québec. Il faut préciser cependant que cette collégialité n'est pas limitée à la province canadienne, elle est une particularité de toutes les maisons

¹⁶⁰ T5, p.1.

¹⁶¹ T1, p.4.

¹⁶² Cette collégialité fait référence à l'existence d'un Conseil qui se réunit périodiquement pour discuter sur toutes les décisions importantes à prendre dans chacune des maisons sulpiciennes au niveau local. Il faut faire donc attention à ne pas la confondre avec le terme *collégial* appliqué à ce qui concerne les institutions d'enseignement secondaire (appelés aussi collèges). Cette distinction est d'autant plus importante, qu'on trouvera plus tard dans notre étude (lorsqu'on parle de la réforme scolaire qui affecta les collèges tenus par les Sulpiciens) le mot *collégial* employé dans ce deuxième sens.

sulpiciennes à travers le monde. Cela dit, je commencerai par expliquer l'organisation de la Compagnie, afin de comprendre la manière dont Saint-Sulpice est structuré.

La Compagnie compte sur trois niveaux décisionnels : le niveau général, le niveau provincial et le niveau local. L'«Assemblée générale» élit un Conseil composé d'un supérieur général et de quatre consultants généraux. Elle constitue «l'instance qui traite les affaires intéressant l'ensemble de la Compagnie»¹⁶³. Cette assemblée se tient à tous les six ans et les trois provinces y envoient autant de délégués qu'il y a des groupes de vingt-cinq membres admis dans la Compagnie¹⁶⁴. En ce qui concerne le gouvernement de chaque province (France, Canada, États-Unis) l'organisation est analogue. Autrement dit, les constitutions stipulent que «l'assemblée provinciale représente toute la Province. Il lui appartient d'élire le Supérieur provincial et ses Consultants, de traiter les affaires importantes qui touchent la Province et de prendre les décisions nécessaires»¹⁶⁵. Étant peu nombreux, la plupart des Sulpiciens occupent au moins un poste (économe, consultant, etc.) au cours de sa vie à l'intérieur de la Compagnie. Cette rotation de postes garantit que tous les membres de Saint-Sulpice participent de la vie de la communauté.

Or, c'est surtout au niveau des maisons, celui des séminaires et des autres institutions d'enseignement, que l'on voit davantage la collégialité dans la prise de décisions. Chaque étudiant compte sur le guide d'un directeur (ce dernier étant souvent un professeur). L'ensemble de directeurs se consultent toujours entre eux avant d'arriver à une décision quelconque. Mais je cède la parole aux prêtres qui expliquent avec leurs propres mots comment la collégialité se vit quotidiennement :

¹⁶³ Compagnie de prêtres de Saint-Sulpice, *Histoire, mission et esprit*, Paris, 1985, p.18.

¹⁶⁴ Cf. Constitutions de Saint-Sulpice (1969) 90, 1.

¹⁶⁵ Constitution de Saint-Sulpice (1969), 47 et 64.

À Saint-Sulpice il y a un aspect qui est assez typique chez nous qui est l'aspect de collégialité : toutes les décisions se prennent collégialement depuis le début, donc on n'a pas un système très autoritaire dans le sens que le supérieur décide et le conseil ou les autres obéissent, mais beaucoup de consultations. Dans les séminaires la collégialité est importante [...] au Collège de Montréal on savait toujours qu'il y avait un Conseil de 22 prêtres qui se prononçaient sur toute la marche de la maison, que ce soit la question des cours, l'aspect pédagogique, l'aspect de la formation générale, la formation particulière, les activités parascolaires. Il y avait un responsable mais il y avait une collégialité déjà qui s'exerçait [...] C'est vraiment ça qui fait le spécifique de Saint-Sulpice, c'est qu'il y a un groupe de collègues de prêtres. Cela était un aspect fondamental de M. Olier. Il ne voulait pas être seul, autoritaire et autonome, il voulait que ce soit entre collègues qu'ils prennent les décisions [...] Saint-Sulpice ne gouverne pas par le supérieur tout seul, il gouverne par un conseil [...] Saint-Sulpice a comme caractéristique de gouverner par équipe et je trouve que ça c'est une force¹⁶⁶.

Dans les séminaires et collèges sulpiciens « les directeurs et professeurs appartenant à la Compagnie sont nommés par le Conseil provincial »¹⁶⁷. Selon le texte publié par la Compagnie intitulé *Histoire, mission et esprit* : «les directeurs constituent une équipe solidairement responsable de la conduite et de l'animation de la communauté. Ils forment un «Conseil» qui se réunit régulièrement et prend ses décisions à la majorité des voix. Cette procédure vaut pour l'ensemble des décisions, mais particulièrement pour la présentation à l'Évêque en vue d'une ordination. Le directeur spirituel d'un séminariste n'intervient en aucune manière dans la délibération et dans le vote qui concernent celui-ci »¹⁶⁸. Tous ces aspects dotent Saint-Sulpice d'un esprit de corps. Il n'y a aucune mesure d'importance qui se décide sans que les membres de la communauté ne soient consultés. Pourtant cela n'enlève pas d'autorité au supérieur de la maison (vu que lui-même est élu par l'assemblée). Le rôle du supérieur est de s'assurer que les décisions prises par les membres du conseil soient

¹⁶⁶ T2, p.3.

¹⁶⁷ Constitutions de Saint-Sulpice (1969), 67.

¹⁶⁸ Compagnie de prêtres de Saint-Sulpice. *Histoire, mission et esprit... , op. cit.*, p.19.

respectées et que le travail soit accompli dans l'unité de tous les membres¹⁶⁹. Voici ce qu'en dit un des supérieurs :

On travaille ensemble. D'ailleurs c'est une des conditions d'avoir cette capacité de travailler en équipe, de travailler avec les autres parce que la direction c'est une direction collégiale. Moi je suis aussi supérieur provincial mais j'en ai aucun pouvoir. Dans une communauté religieuse les supérieurs majeurs ont une autorité. Moi j'ai l'autorité que me donne le vote majoritaire du conseil et si le vote majoritaire me contrarie je dois appliquer ce qui a été voté¹⁷⁰.

La collégialité est considérée par nos témoins comme une des principales qualités qui permettent la convivialité quotidienne chez les prêtres de Saint-Sulpice. Ils se sentent tous responsables du bon fonctionnement des maisons. Plusieurs parmi les prêtres interrogés témoignent d'une grande admiration à l'égard de cet aspect de la Compagnie:

Le conseil c'est l'ensemble des professeurs, des directeurs qui sont ensemble avec le recteur et une chose qui est quasiment incroyable c'est que j'arrivais le petit dernier et j'avais droit au chapitre comme si j'avais été là depuis toujours. Ça faisait un tour de table, j'étais le dernier mais j'avais la même voix. Et c'est à la majorité des voix que toute présentation d'un projet ou si c'était question d'appeler quelqu'un aux ordres etc., ça se faisait à la majorité des voix [...] une espèce de collégialité déjà qui m'a vraiment surpris parce qu'on décidait tout ensemble¹⁷¹.

Un des milieux où la collégialité sulpicienne s'appliqua d'avantage durant l'après-guerre fut celui des institutions d'enseignement administrées par Saint-Sulpice. À cette époque, la Compagnie avait déjà récupéré un des mandats voulus par Jean-Jacques Olier, celui de « communauté éducatrice ».

3.2.3 - Les Sulpiciens enseignants

Ce sens de la « communauté éducatrice » est un point fondamental de la tradition de Saint-Sulpice

Constitutions de Saint-Sulpice (1969 Ch.1.6)

¹⁶⁹ Constitutions de Saint-Sulpice (1969), 84.

¹⁷⁰ T10, p.2.

¹⁷¹ T9, p.3.

Le prêtre de Saint-Sulpice, sa mission c'est de former des jeunes prêtres, des séminaristes. C'est-à-dire des gens qui vont être responsables des communautés religieuses, des communautés paroissiales

Témoignage numéro 6, p.5

On a déjà mentionné le fait qu'au cours de leurs premières années au Canada, les *Messieurs* se sont adonnés à plusieurs tâches apostoliques (et même temporelles, comme l'administration de leurs *seigneuries*). Les besoins de la Colonie ont favorisé le développement d'un sens pragmatique chez les Sulpiciens qui ont dû abandonner l'idée de fonder un séminaire à leur arrivée à Ville-Marie :

Quand Saint-Sulpice a été fondé à Paris (en 1642) c'était pour la formation du clergé séculier par des Grands séminaires mais ici ce n'était pas question du Grand séminaire à cette époque-là, il n'y avait personne. Donc il est question d'évangélisation auprès des indiens. Essentiellement, Ville-Marie était fondée dans ce sens-là. Cet esprit-là a été gardé au moins trente, quarante ans ou une cinquantaine d'années jusqu'à temps que Montréal soit devenue une ville un peu plus ordinaire et là on ne pouvait plus continuer avec un seul objectif, il fallait avoir des multiples objectifs¹⁷².

Ces premiers objectifs furent surtout l'administration de leurs possessions et les expéditions missionnaires vers l'Acadie, l'Ontario, le Mississippi¹⁷³. Ainsi, pendant tout le régime français et encore une partie du régime anglais, les Sulpiciens furent surtout des missionnaires et des *seigneurs*. Étant donné que le travail avec les jeunes prêtres ne commença qu'après la création du Grand séminaire en 1840 on peut affirmer que les Sulpiciens canadiens récupérèrent leur orientation de « communauté enseignante » très tard dans leur histoire à Montréal. Cependant, au fil des années (et même des siècles), cette activité s'avéra de plus en plus importante chez les membres de la province

¹⁷² T8, p.3.

¹⁷³ Sur les missions sulpiciennes des XVIIe et XVIIIe siècles voir Pierre Rousseau, *Saint-Sulpice et les missions catholiques*, Montréal, Éditions Garand, 1930, 190 p., aussi Olivier Maurault, *Sur les pas des missionnaires explorateurs*, Montréal, [s.n.], 1931, 30 p.

canadienne de Saint-Sulpice. Après quelques échecs économiques (rappelés brièvement au chapitre précédent), les Sulpiciens des années 1930-50 feront surtout un travail d'éducateurs. À cette époque, la mission principale pour laquelle Saint-Sulpice avait été fondé, la formation des jeunes séminaristes, était déjà l'activité par excellence chez les Sulpiciens canadiens :

Les Sulpiciens ont une vocation particulière qui est de former des prêtres. Il y a eu des différentes portions, nous avons été curés, surtout au Québec nous avons été curés, nous avons été professeurs d'école, nous avons été enseignants, au niveau secondaire, au niveau des collèges classiques et même des Cégeps jusqu'à les années 1960-quinze. Alors, ce rôle d'enseignant intellectuel faisait partie de notre vie mais le fait d'être un sulpicien c'est d'abord et avant tout de former des prêtres¹⁷⁴.

Comme Sulpiciens on est surtout engagés dans la formation des prêtres et dans la formation des prêtres il y a un élément important, l'enseignement théologique. Alors, j'ai beaucoup apprécié ces éléments-là et c'est un peu pour ça que je suis devenu prêtre¹⁷⁵.

Pour accomplir de manière adéquate leur charge d'enseignement, les prêtres de Saint-Sulpice allèrent se former dans des disciplines ecclésiastiques à Rome et dans plusieurs autres villes européennes. Ainsi, on peut affirmer que durant l'après-guerre, plusieurs prêtres de Saint-Sulpice avaient un double statut en ce qui concerne l'éducation. D'une part, ils étaient enseignants dans les collèges et Séminaires, et d'autre part, ils étaient étudiants dans les écoles et universités catholiques européennes. Ces voyages, de plus en plus courants dans la décennie de 1950, les ouvrirent aux débats théologiques et moraux préconciliaires:

L'importance, en nous envoyant en Europe, c'était de nous ouvrir à une culture nouvelle, à plusieurs cultures parce que quand on passait trois ans en Europe, à ce moment-là, on ne revenait pas au Canada durant les vacances. Alors, on nous invitait à voyager et à nous instruire en voyageant, en France, en Allemagne, en Italie bien sûr, en Suisse, on faisait un tour d'Europe, Espagne, pour y voir un peu comment le monde vit autrement et nous ouvrir aux courants intellectuels, aux courants spirituels

¹⁷⁴ T2, p.2.

¹⁷⁵ T3, p.1.

et aux expériences pastorales [...] C'est de nous enrichir, en tout point de vue, de nous ouvrir et de nous faire connaître d'autres mentalités, d'autres cultures. C'était très important et ça l'est encore parce que Saint-Sulpice a investi beaucoup d'argent pour faire étudier tous les confrères dans des études supérieures, la plupart du temps en Europe¹⁷⁶.

Le Collège Canadien de Rome accueillit plusieurs étudiants québécois de Saint-Sulpice. D'autres firent des stages à Paris, Bruxelles, en Espagne, etc. Certains ont même suivi deux *solitudes*, en plus de cours spécialisés en théologie morale, droit canonique, liturgie ou philosophie. On peut affirmer que ces années (1950-60) représentent une époque d'essor intellectuel pour les prêtres de la province canadienne. Les échanges entre les prêtres européens, qui venaient au Canada pour donner des cours ou des conférences, et les prêtres canadiens, qui allaient en Europe pour se former, se firent de plus en plus fréquents. Les voyages de formation avaient un grand impact dans la mentalité des jeunes sulpiciens, pour qui la traversée de l'Atlantique à cette époque constituait un grand événement:

À partir de 1950 en gros, ça a commencé, on a eu beaucoup plus d'échanges, mais on allait en Europe à ce moment-là en bateau. Aller en avion c'était une affaire difficile, dangereuse, coûteuse. On allait en bateau, on partait de Montréal, c'était un événement pour quelqu'un qui partait pour l'Europe, toute la famille se réunissait, il y a cinquante ans de ceci¹⁷⁷.

La plupart des confrères ont fait des études supérieures. Après le Grand séminaire, après la licence en théologie. Plusieurs sont allés aux États-Unis, plusieurs à Rome, quelques-uns à Paris, à Bruxelles; pour des études en catéchèse, en liturgie, en théologie et en philosophie, en droit canon, c'était la coutume à ce moment-là. Pour préparer des futurs formateurs des prêtres, il fallait avoir des études spécialisées¹⁷⁸.

Saint-Sulpice a toujours envoyé ses candidats à obtenir des doctorats, faire des études supérieures dans toutes les sciences ecclésiastiques. Ça, que ce soit en France, que ce soit au Vietnam, que ce soit en Amérique du Sud, que ce soit au Japon, tous devaient aller aux études, c'était important. Et tous devaient être capables d'enseigner, ça aussi c'est des critères d'évaluation¹⁷⁹.

¹⁷⁶ T5, p.2, 3.

¹⁷⁷ T4, p.7.

¹⁷⁸ T5, p.2.

¹⁷⁹ T6, p.7.

Selon la perception des prêtres interrogés, ces années marquèrent une des étapes d'essor intellectuel de la Compagnie au Canada. Les prêtres de Saint-Sulpice n'étaient plus les curés explorateurs et missionnaires, ni les *seigneurs* et administrateurs d'autrefois. L'évolution de la province les poussait à faire des études spécialisées. L'image dégagée par la Compagnie était maintenant celle d'une élite illustre du clergé québécois. Un des témoins associe cette étape au développement d'une nouvelle identité chez les *Messieurs*: «moi je crois qu'à mon sens l'histoire a fait que Saint-Sulpice s'est davantage distingué en mettant l'accent sur l'aspect intellectuel en vue de la formation des futurs prêtres, alors que l'aspect strictement pastoral, d'engagement dans l'action pastorale, était à l'usage de la grande multitude de prêtres»¹⁸⁰.

S'ils voulaient suivre l'Église dans ses intentions de réforme, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, les Sulpiciens devaient s'adapter aux nouvelles tendances du catholicisme international. Ils se mirent alors au courant des débats menés par les principaux théologiens de l'époque : « Nous avons eu des cours de recyclage qu'on appelle. Pendant vingt ans, je pense qu'on n'a pas arrêté d'avoir deux sessions à l'automne, deux sessions au printemps. Quand j'étais dans l'autre diocèse on faisait ça. J'ai lu énormément et les autres prêtres plusieurs le faisaient, pas tout le monde, mais plusieurs le faisaient pour se mettre à date dans la théologie et donc, dans la pastorale »¹⁸¹. Au retour de leur formation, les prêtres envoyés à l'étranger occupaient souvent des postes d'enseignants dans les différentes maisons où les Sulpiciens étaient présents. Ils communiquèrent donc leurs nouvelles connaissances aux jeunes, surtout à ceux qui faisaient leur *solitude*. Voici un Sulpicien qui se prononce à ce sujet :

¹⁸⁰ T3, p.3.

¹⁸¹ T8, p.11.

J'ai eu des prêtres merveilleux, je me souviens, parmi les professeurs d'écriture sainte, très à date; on parle aussi de M. Cousineau qui revenait de ses études à Londres, M. Moore, qui revenait de ses études à Rome. Beaucoup de jeunes Sulpiciens revenaient de leurs études [...] quand un étudiant arrivait à Montréal, qu'il avait sa licence en théologie et qu'il commençait à enseigner, simplement de répéter ce que les professeurs lui avaient donné à Rome suscitait beaucoup de questionnements [...] Au Grand Séminaire on nous donnait ce qui était la tradition stricte et en même temps ils nous ouvraient à ce que le concile était pour nous dire¹⁸².

Bref, un des traits importants des Sulpiciens de l'avant-Concile est le fait qu'ils étaient des voyageurs ainsi que des spécialistes dans plusieurs sciences théologiques. Cette ouverture au catholicisme leur permettra d'ailleurs d'entrer dans la vague des réformes qui caractérisa la décennie de 1960. À l'aube de Vatican II et de la Révolution tranquille, les *Messieurs* connaissaient, par le biais des prêtres envoyés en Europe, les grands débats théologiques qui prônaient la nécessité de faire des ajustements majeurs, surtout en liturgie et pastorale. Or, c'est en accord avec le magistère de Rome qu'ils vont joindre les débats conciliaires. Le caractère respectueux de la hiérarchie ecclésiastique s'avère ainsi un autre élément fondamental pour comprendre l'habitus des Sulpiciens étant donné qu'ils transitent du cléricalisme des années 1950 à l'ouverture des années 1960 en suivant toujours l'exemple de l'ouverture du propre Vatican aux nouvelles idées. Pour mieux comprendre cette transition je vais utiliser l'exemple du Cardinal Léger étant donné que ses actions nous offrent des indices pour comparer le champ sulpicien de l'avant et de l'après-Concile.

3.2.4 - Les premières années du cardinal Léger comme archevêque et le sens sulpicien de respect du magistère de Rome

Les Sulpiciens revenant d'Europe étaient prêts à rapporter à Montréal les débats théologiques qui se déroulaient à Rome. Par ailleurs, au Vatican, des théologiens

¹⁸² T2, p.1, 2.

comme Audet, Küng, Congar, prônaient déjà la nécessité d'un renouveau de l'Église pour l'adapter aux temps actuels¹⁸³. Le 25 janvier 1959, le Pape Jean XXIII annonce son intention de convoquer les évêques venant des tous les coins du monde pour tenir un grand rassemblement afin de dialoguer sur les stratégies que l'Église allait appliquer pour s'adapter aux enjeux de l'après-guerre. Les prêtres de Saint-Sulpice firent preuve, tout au long des discussions conciliaires, d'une attitude d'ouverture inconditionnelle devant la volonté du magistère de Rome d'introduire des changements liturgiques et pastoraux. Ce fut une période où le respect de Saint-Sulpice vis-à-vis l'autorité du Saint-Siège atteignit un de ses plus hauts niveaux:

Je pense bien que tous les Sulpiciens ont toujours accepté les décisions du Concile, je ne pense pas qu'il y ait des Sulpiciens qui à la fin du Concile, ou quand une session se terminait et on avait le document, ont dit « ça n'a pas de sens », « je refuse », « ça ne va pas ». Je pense qu'au contraire les documents ont été accueillis en étant des documents qui venaient de l'Esprit-Saint à travers l'Église [...] c'est un autre des aspects de Saint-Sulpice; Saint-Sulpice, malgré tout, dans les qualités et les valeurs, a aussi développé une grande fidélité à l'Église [...] S'il y avait des tensions, des discussions, des divergences, quand le document était signé ou voté, les gens le lisaient et l'acceptaient, le prenaient¹⁸⁴.

Le Concile constitua une occasion pour Saint-Sulpice de montrer son fort attachement à la hiérarchie épiscopale québécoise, d'autant plus qu'un Sulpicien était à ce moment-là un des représentants les plus actifs du clergé canadien à Vatican II. Je parle ici de l'archevêque de Montréal (en poste de 1950 à 1967), le cardinal Paul-Émile Léger. Ce dernier fut l'un des principaux orateurs canadiens durant les sessions conciliaires, ses 24 interventions le situant en deuxième rang de tous les évêques quant au nombre de participations¹⁸⁵. En plus de son rôle comme chef de l'Église montréalaise durant les débats de Vatican II, le cardinal Léger est aussi une figure

¹⁸³ Cf.P. Saint-Martin. *Hypothèse actuelles d'ecclésiologie*. CELE, 1970, 105p.

¹⁸⁴ T2, p.13.

¹⁸⁵ Cf. Brigitte Caulier et Gilles Routhier. (dir.), *Mémoires de Vatican II*, [s.n.], Fides, 1997, p.15.

emblématique de la transition entre le régime duplessiste et la Révolution tranquille au Québec. Je reviendrai plus tard sur l'aspect plus politique des actions du Cardinal.

Pour l'instant j'aimerais souligner comment on peut voir deux tendances dans sa pensée au cours de ses presque vingt ans à la tête du clergé séculier montréalais. La première de ces tendances correspond aux années du duplessisme et de la papauté de Pie XII, la seconde coïncide avec l'arrivée de Jean Lesage au pouvoir au Québec et de Jean XXIII au Saint-Siège. L'ouverture du Cardinal Léger aux réformes conciliaires prendra tout le monde par surprise, d'autant plus que les premières dix années de son mandat à Montréal ne laissaient aucunement entendre que cette ouverture pourrait avoir lieu. L'une de ses biographes, Denise Robitaille, voit en Paul-Émile Léger un personnage plein de contradictions ayant fait un virage radical dans ses positions. Son cas résume bien toute la crise d'identité subie par le clergé québécois de l'époque, transitant d'un discours conservateur vers des positions ouvertes aux changements. À travers tout ce virage, il y a cependant un élément constant, et c'est celui qui nous intéresse davantage dans le cadre du présent travail : sa fidélité inconditionnelle au Vatican. Cet élément peut être interprété comme une conséquence de l'orientation disciplinée de Saint-Sulpice face au Saint-Siège. Selon Robillard, la pensée du Cardinal n'aurait pas évolué de la même manière si les réformes du clergé n'étaient pas venues directement de l'orthodoxie catholique: «L'obéissance constante et exacte à la hiérarchie constitue, selon le cardinal, la base et le soutien de la sainteté personnelle et de l'efficacité apostolique. Il se révèle en cela fidèle disciple de M. Olier, le fondateur de la société de Saint-Sulpice pour qui la sainteté de la hiérarchie était une notion

ontologique indépendante des dispositions morales de la personne qui détient l'autorité»¹⁸⁶.

Or, il faut comprendre que le Cardinal arriva à l'archevêché de Montréal pendant le pontificat de Pie XII (1939-1958). Les années 1950 constituent la dernière étape de la papauté du successeur de Pie XI à Rome. Ce dernier a été un pape qui se caractérisait par son ouverture aux changements, surtout en ce qui concerne la participation des laïcs, à travers l'Action catholique, dans l'Église. De son côté, Pie XII n'était pas un réformiste et il craignait que les changements proposés par des secteurs plus progressistes du clergé puissent aller trop loin, allant contre l'autorité papale. Autant au Québec qu'au Vatican, les années 1950 représentèrent une époque où la hiérarchie de l'Église recula un peu dans ses intentions de renouveau. Au Québec, cette décennie constitua une période dominée par l'idéologie cléricale et conservatrice de l'Église. Ce sont aussi les années où le Cardinal condamna énergiquement le communisme d'origine marxiste tout comme le libéralisme économique. Il se servit de la Ligue du Sacré-Cœur pour lutter contre la «pornographie», le «sensualisme» et les divertissements comme la fréquentation des salles de danse, des cabarets et des clubs.¹⁸⁷ L'archevêque mit en place ce qu'il appela la «sainte croisade pour la moralité chrétienne» qui condamnait la pornographie, la «littérature obscène», et d'autres loisirs considérés comme «dépravés». Dans une lettre pastorale écrite en 1950, il invite les prêtres québécois à joindre cette lutte en utilisant cet argument : «une génération dépravée se prépare qui délaisse l'étude, fréquente les plages, s'abandonne au désœuvrement»¹⁸⁸ Par ailleurs,

¹⁸⁶ Denise Robillard, *Paul-Émile Léger. Évolution de sa pensée (1950-1969)* Ville La Salle/Québec, Éditions Hurtubise HMH, 1993, p.47.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p.84, 93.

¹⁸⁸ Lettre pastorale, 22 août 1950, MDM, t.21, p.143 citée par Denise Robillard, *Paul-Émile Léger...*, *op. cit.*, p.143.

cette orientation moralisatrice du Cardinal était encouragée par le premier ministre Maurice Duplessis qui tenait à gouverner le Québec avec l'appui des élites catholiques traditionnelles¹⁸⁹.

Au cours de ses premières dix années à l'archevêché de Montréal, le Cardinal démontra une attitude méfiante devant les courants théologiques réformistes. À travers ses positions fermes il resta fidèle à l'ultramontanisme de Saint-Sulpice, «son attachement à la papauté l'amène à considérer comme pertinentes, voire perspicaces et toujours valables, les attitudes réactionnaires de Pie IX et de Pie X face au libéralisme et aux aspirations critiques qui se sont manifestés au cours de leur pontificat [...] il s'inscrit bien dans la succession des évêques les plus conservateurs du XIX^e siècle, comme les Bourget et les La Flèche »¹⁹⁰. Les réactions du Cardinal face aux gens qui s'opposaient aux points de vue du pape sont considérées, par certains des prêtres interviewés, comme étant des preuves d'une discipline très importante chez un prêtre de Saint-Sulpice. À leurs yeux, l'attitude de l'archevêque de Montréal démontre plus la volonté du Cardinal de rester du côté du pape qu'un refus des changements dans l'Église. Un des témoins ajoute à ce sujet :

Un Sulpicien n'est pas un conservateur. C'est quelqu'un qui dans sa pensée sait ce qui se passe dans le monde intellectuel mais c'est quelqu'un qui ne forme pas un curé chercheur pour que ses paroissiens passent leur temps à chercher qu'est-ce qui est vrai, qu'est-ce qui n'est pas vrai. À ce moment-là il divise une communauté et la division ce n'est jamais bon à l'intérieur d'une communauté [...] En Amérique du sud il y a des problèmes sociaux. Alors, certains diocèses étaient pour la *théologie de la libération* et Saint-Sulpice s'est toujours méfié de cette théologie, comme Rome d'ailleurs¹⁹¹.

¹⁸⁹ Sur la période duplessiste et l'influence des élites catholiques de l'avant-Révolution tranquille voir Paul-André Linteau (et al.) *Histoire du Québec contemporain. Tome II. Le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal, 1989, 834p.

¹⁹⁰ *Ibid.* p. 75.

¹⁹¹ T6, p.5-6, 10.

Le respect envers le ministère de Rome, caractéristique sulpicienne très présente dans les actions du cardinal Léger, suscita néanmoins certaines frictions à l'intérieur de la Compagnie. C'est ici que l'on commence à voir l'opposition entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie propre à notre champ.

3.2.5 - Les mesures disciplinaires, orthodoxie vs hétérodoxie chez les Sulpiciens

Malgré la fidélité sulpicienne au pape, le fait d'envoyer des prêtres pour se former en sciences religieuses en Europe avant de revenir enseigner au Grand séminaire, créa des tensions entre ceux qui étaient pour le renouveau, majoritairement des jeunes prêtres (hétérodoxie bourdieusienne), et les autorités de la Compagnie, qui suivaient les orientations de Pie XII (orthodoxie bourdieusienne).

La province canadienne de Saint-Sulpice avait besoin d'enseignants pour combler des postes de professeurs, mais parmi ceux qui revenaient il y avait quelques prêtres critiques de la hiérarchie du Vatican et de ses positions conservatrices. Une des stratégies que les supérieurs sulpiciens au Canada vont suivre, vers la deuxième moitié des années 1950 et le début des années 1960, sera d'envoyer les dissidents les plus radicaux à l'extérieur de Montréal. Le Séminaire de Saint-Boniface au Manitoba en accueillit certains tandis que d'autres étaient envoyés en mission en Amérique Latine.

Voici un témoignage à ce sujet :

Après mon départ du Grand Séminaire j'ai appris que certains prêtres, que moi j'admirais beaucoup comme Sulpiciens, étaient considérés peut-être un petit peu trop d'avant-garde et certains d'entre eux on leur a demandé d'aller ailleurs, d'aller enseigner par exemple à Saint-Boniface. Je sais qu'à un moment donné il y a eu des changements de nomination. Des personnes qui étaient, à mon avis, des gens de grande valeur intellectuelle, spirituelle, ont dû quitter. Ils n'ont pas quitté Saint-Sulpice mais au moins ils ont quitté le Grand Séminaire pour aller enseigner ailleurs parce que leur vision n'était pas acceptée [...] Il y avait des groupes d'un milieu conservateur qui, en général, étaient un peu plus vieux et qui dirigeaient ou qui avaient plus d'influence sur la direction. Et puis, il y en avait qui étaient plus ouverts

[...] La *solitude* de l'époque était excessivement réticente aux changements, critiquait facilement l'annonce du concile, les documents qui pouvaient se préparer pour le concile alors que nous étant plus jeunes, – on était quatre – on dévorait ces documents-là. Ça faisait une tension. Il y a eu des tensions au sein de la communauté avant cette période-là [le Concile], c'est sûr [...] À Saint-Sulpice il y a eu des tensions, il y a eu des prêtres à qui on a demandé de ne plus enseigner au Grand Séminaire, il y a eu des prêtres qui ont été envoyés enseigner dans les écoles secondaires et des choses comme ça, il y a eu des déplacements. Ça n'a pas été majeur, mais on voyait qu'il y avait une tension. Saint-Sulpice a vécu des tensions qui se vivaient dans le peuple, on n'a pas été ni mieux ni pires¹⁹².

Bien que ces mesures disciplinaires contre les prêtres radicaux disparaissent peu à peu dans la décennie de 1960, on peut affirmer que le Cardinal ne change d'orientation que si le Vatican le fait. Ainsi, vers la moitié de la décennie suivante, il applique le même type de punitions contre certains prêtres, mais cette fois-ci la cause de ses mesures disciplinaires ne sera plus ni la réforme liturgique ni le besoin d'une nouvelle pastorale. Il y aura d'autres sujets qui rendront le Cardinal colérique, voici en exemple : Un des Sulpiciens, directeur d'une revue sulpicienne dans la deuxième moitié des années 1960, publia un numéro consacré à l'indépendance du Québec, or selon l'archevêque de Montréal, cette publication était trop radicale. Le cardinal Léger parla en personne avec le Supérieur du Grand séminaire pour que le dit directeur soit envoyé loin de Montréal. Voici comment ce prêtre raconte sa confrontation avec le Cardinal :

Je savais que le Cardinal voulait que je parte, que je m'en aille en Amérique Latine ou à Saint-Boniface et j'avais dit à mon supérieur provincial que je n'irais pas, je trouvais ça stupide de parler de la liberté académique et défendre ça à Rome et couper le cou d'Abraham parce qu'il tient position [...] Le supérieur provincial était pris avec le Cardinal qui disait « il faut l'envoyer », et il me l'a dit mot à mot, le (supérieur) provincial, ce que le Cardinal lui avait dit : « vous en avez pour un an et il faut aller ailleurs » [...] le Cardinal a demandé à mes supérieurs de m'envoyer en Amérique du Sud et il a dit « s'il ne veut pas y aller, vous l'envoyez à Saint-Boniface, au Manitoba » mais, grâce à un autre confrère Sulpicien j'ai été demandé pour aller travailler au Vatican¹⁹³.

¹⁹² T2, p.6, 11.

¹⁹³ T5 p.13, 14.

À travers ces témoignages on peut constater que Saint-Sulpice n'échappa pas à la contestation dans la période de l'avant-Concile. Les prêtres et les séminaristes formés par les courants réformateurs levaient de plus en plus la voix face aux mesures qu'ils considéraient comme autoritaires de la part de leurs supérieurs. Pourtant, ces groupes contestataires ne représentaient, à l'aube de Vatican II et de la Révolution tranquille, qu'une minorité des Sulpiciens de la province. Au moment où Pie XII décède, laissant sa place à Jean XXIII, l'orientation de la Compagnie va aussi changer, et cette fois-ci, l'hétérodoxie reviendra, ayant un rôle plus important à jouer dans l'application des réformes : «Ce sont les prêtres récemment formés dans les centres européens qui, à la fin des années 1950, amorcent un virage. Ils commencent à enseigner la catéchèse sur le mode d'une expérience initiatique: la découverte et la rencontre du Seigneur dans sa Parole vivante [...] Ils ne sont pas des savants, mais des témoins »¹⁹⁴. De son côté, l'orthodoxie se trouvera dans une situation où la fidélité au pape la poussera à accepter de nouvelles idées. Si l'on considère ce dernier aspect, le changement d'attitude du Cardinal Léger, survenu presque immédiatement après l'annonce du Concile, est moins étonnant que cela paraît à première vue.

3.3 - Les années de la sécularisation et du Concile

3.3.1 - L'aggiornamento conciliaire et son impact à Saint-Sulpice

Au moment d'annoncer la tenue du Concile, Jean XXIII demanda aux évêques d'initier un mouvement de consultations dans leur diocèse, visant à recueillir des opinions des prêtres sur l'avenir de l'Église. Au Québec, dès la période préconciliaire (25 janvier 1959-10 octobre 1962) un des diocèses les plus actifs depuis fut précisément

¹⁹⁴ Jean Hamelin, *op.cit.*, p. 222.

celui de Montréal¹⁹⁵. L'archevêque envoya des questionnaires dans lesquels il demanda aux membres des instituts religieux de détailler les besoins les plus urgents devant être discutés pendant le Concile. Parmi les réponses reçues, les plus nombreuses étaient celles qui concernaient la relation entre clercs et laïcs, ainsi que celles qui parlaient du décalage entre la formation des prêtres et les exigences pastorales modernes. Les répondants au questionnaire demandaient aussi une réforme liturgique pour adapter les rites aux nouveaux temps et rendre ainsi plus accessible le discours de l'Église (par l'usage de la langue vernaculaire pour célébrer la messe, par exemple)¹⁹⁶.

3.3.1.1 - La préparation du Concile

En ce qui concerne la pastorale, notons, entre autres antécédent de la réforme conciliaire, les *Grandes missions* ou *pastorale d'ensemble*. Jean Hamelin décrit ce mouvement de la manière suivante : «La stratégie consiste à coordonner et synchroniser l'ensemble de l'agir pastoral d'une région: la catéchèse, la liturgie, la prédication, l'apostolat des laïcs, les oeuvres caritatives, etc. D'où son nom de *pastorale d'ensemble*»¹⁹⁷. La nouvelle orientation pastorale visait à intégrer le travail intellectuel, produit de la formation théologique des séminaristes, au travail plus «terre-à-terre» propre aux curés de paroisses. Autrement dit, la *pastorale d'ensemble* proposait que les prêtres soient plus près de la réalité sociale de leur diocèse et qu'ils collaborent davantage avec les laïcs pour connaître les nécessités de la communauté pour laquelle

¹⁹⁵ Le mouvement de consultation fut inauguré par le cardinal au mois d'octobre 1961. Cf. Pierre Lafontaine, « L'enquête préconciliaire de l'archidiocèse de Montréal auprès du clergé : portrait d'une Église » dans Gilles Routhier, *L'Église canadienne et Vatican II*, Montréal, Fides, 1997, p.82.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p.89-91.

¹⁹⁷ Jean Hamelin «Le XXe siècle. De 1940 à nos jours » dans Nive Voisine (dir.), *Histoire du catholicisme québécois*, Montréal, Boréal, p.214.

ils travaillaient. «Ce style de pastorale met au service des agents pastoraux les connaissances et les méthodes acquises par les sciences sociales et utiles pour dégager une vision réaliste des milieux de vie et des contextes humains»¹⁹⁸. Voici comment cette pastorale a été vécue par un Sulpicien :

Autrefois les séminaristes étaient formés exclusivement entre les quatre murs du Grand Séminaire [...] On nous préparait un petit peu à la vie pastorale, on allait dans les écoles un après-midi par semaine pour faire la catéchèse. Aujourd'hui les séminaristes ont à faire obligatoirement chaque fin de semaine des travaux dans des paroisses et, durant leurs études, il y a des [semaines] complètes en pastorale pour voir s'ils sont capables de faire les joints entre ce qu'ils apprennent et ce qu'ils doivent enseigner, ce qu'ils doivent pratiquer. C'est une grosse différence ça¹⁹⁹.

Tous ces éléments vont être apportés au Concile par l'archevêque de Montréal. Le Cardinal Léger se fait ainsi une réputation de réformateur. On parle déjà de sa seconde phase, celle d'ouverture aux changements conciliaires. Claude Ryan écrivait à ce propos, dans le *Devoir* du 10 décembre 1965 :

L'apport du cardinal Léger aux travaux du IIe Concile du Vatican se situe évidemment dans une catégorie spéciale. Dès la première semaine du concile, l'archevêque de Montréal s'affirma comme l'un des piliers de l'aggiornamento voulu par Jean XXIII [...] À plusieurs reprises des interventions du Cardinal ont fait l'objet de citations élaborées dans la presse mondiale. L'archevêque de Montréal a puissamment contribué au succès du IIe Concile du Vatican²⁰⁰.

À Rome les évêques de la commission préparatoire travaillaient sur des schémas de discussion qui préparaient les sessions du Concile. Pour le clergé québécois, la période préconciliaire était une époque de travail ardu, spécialement pour les théologiens qui examinaient ces schémas. À Montréal, le Cardinal Léger se faisait conseiller par un autre prêtre de Saint-Sulpice, M. André Naud qui devint son «bras

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.214-215.

¹⁹⁹ T3, p.10.

²⁰⁰ Claude Ryan dans le *Devoir*, 10 décembre 1965, cite dans *Trente textes du Cardinal Léger qui ont marqué l'Église au Concile et au Québec*, Montréal et Paris, Fides, 1968, p.142.

droit» et à qui l'archevêque confia (avec l'aide de Mgr Pierre Lafortune) la tâche d'examiner chacun des schémas préparatoires²⁰¹. L'investissement de l'archevêque de Montréal dans l'aggiornamento arriva à un tel point qu'aussitôt reçu le rapport de ses conseillers, il arriva à la conclusion que les schémas manquaient de profondeur. Ainsi, en août 1962, le Cardinal adressa une lettre au pape critiquant la timidité des propositions de la commission chargée de préparer la première session. Dans sa lettre il souligna que « plusieurs schémas, qui traitent pourtant de sujets d'une extrême importance pour l'Église à notre époque, ne s'inspirent pas assez d'un esprit de rénovation »²⁰².

3.3.1.2 - La réception du Concile à Saint-Sulpice

À Saint-Sulpice, l'ouverture du Concile fut suivie de près par la communauté. Les Sulpiciens s'intéressèrent notamment aux aspects qui touchaient le rôle apostolique du prêtre dans le monde, ainsi qu'à la simplification de la liturgie. De plus, ils regardèrent avec sympathie comment les évêques canadiens appliquaient la formule collégiale pour la discussion des schémas. Devant l'ampleur du Concile, Rome proposait un modèle de collégialité épiscopale: «Vatican II a été un moment capital pour l'épiscopat canadien. C'est à ce moment que cet épiscopat, peu rompu au travail en commun, développa un esprit de corps et une mentalité collégiale »²⁰³. Dans la constitution dogmatique *Lumen gentium* on trouve l'intérêt du Vatican pour promouvoir le travail à partir d'un modèle collégial : « On est constitué membre du corps épiscopal en vertu de la consécration

²⁰¹ À ce sujet voir l'introduction de Gilles Routhier au livre dirigé par lui et par Brigitte Caulier, *Mémoires de Vatican II*, Montréal, Fides, 1997, 117p.

²⁰² Lettre inédite du Cardinal Paul-Émile Léger au pape Jean XXIII en août 1962, dans Gilles Routhier et Brigitte Caulier(dir.), *Mémoires de Vatican II*, op.ci., p.106.

²⁰³ Gilles Routhier. «Introduction», *Mémoires de Vatican II*, p.16.

sacramentelle et par la communion hiérarchique avec le chef du collège et avec les membres [...] L'unité collégiale apparaît aussi dans les relations réciproques de chaque évêque avec les Églises particulières et avec l'Église universelle»²⁰⁴. La responsabilité de l'Église n'était plus l'affaire d'une seule personne (le pape), mais elle était maintenant partagée entre tous les évêques du monde.

La collégialité épiscopale constitue sans aucun doute une des plus importantes innovations de Vatican II, mais ce ne sera pas la seule. Un autre point marquant du Concile est l'accent mis sur l'apostolat des laïcs. Le décret *Apostolicam actuositatem*, consacré entièrement au rôle des laïcs dans l'Église, ainsi que la constitution dogmatique *Lumen gentium*, diffusaient l'idée que «tous les hommes sont appelés à former le nouveau Peuple de Dieu»²⁰⁵. Cela avait des répercussions surtout dans la relation entre les clercs et les laïcs. Le Concile sera donc l'occasion que cherchait l'Église pour institutionnaliser la nouvelle pastorale des *Grandes missions*. L'apostolat des laïcs proposé par Vatican II était une reconnaissance du travail fait depuis quelques décennies par les groupes de chrétiens laïcs, comme l'Action catholique. Les théologiens de l'aggiornamento pensaient que «notre temps n'exige pas un moindre zèle de la part des laïcs; les circonstances actuelles réclament d'eux au contraire un apostolat toujours plus intense et plus étendu [...] L'Église est faite pour étendre le règne du Christ à toute la terre, pour la gloire de Dieu le Père; elle fait ainsi participer tous les hommes à la rédemption et au salut»²⁰⁶.

²⁰⁴ «Le collège épiscopal et son chef» dans Constitution dogmatique «Lumen gentium» *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, Montréal, Fides, 1967, p.49, 50.

²⁰⁵ *Ibidem*, p.37.

²⁰⁶ Décret «Apostolicam actuositatem» dans *Vatican II. Les seize documents conciliaires, op. cit.*, p.419, 431.

Toutes ces idées sont arrivées peu à peu à Montréal, et en particulier à Saint-Sulpice. C'est surtout à travers la presse et les voyages du Cardinal Léger à Rome (pour assister aux sessions conciliaires), que les Sulpiciens se mirent au courant des grandes questions qui se discutaient au Concile :

L'archevêque de Montréal de l'époque qui était le cardinal Léger était Sulpicien et il a été une figure marquante du Concile. C'est sûr qu'à chaque session du Concile on le rencontrait et il nous faisait partie des études qui étaient faites, des projets, des décrets conciliaires, comment ces décrets se bâtissaient, les interventions qu'il y avaient... on sentait aussi par les journaux – forcément la télévision, mais surtout les journaux, la presse écrite – et les revues qu'il y avait des idées qui s'affrontaient, des camps qui s'affrontaient, parce que même au Concile vous aviez une aile de gauche et une aile de droite [...] Le cardinal Léger a été une des figures dominantes du Concile, il est le deuxième évêque à avoir fait le plus d'interventions en public, au concile même, lors des séances du Concile. Il était très bien préparé, il y avait un confrère, André Naud qui était Sulpicien, qui travaillait pour lui et il n'était pas le seul, il y avait aussi Mgr. Lafortune qui était chancelier du siège de Montréal qui travaillait pour lui. Alors, il se formait une équipe à trois et puis, ils rencontraient des grands théologiens qui ont vraiment remis en question des procédures [...] Quand le cardinal Léger revenait il nous racontait ce qui s'était passé. Il ne racontait pas tout non plus, il nous donnait un aperçu des idées qui étaient remises en question au Concile²⁰⁷.

Le Concile demandait au clergé mondial de faire certaines adaptations qui répondaient aux processus de sécularisation de plusieurs sociétés occidentales de l'après-guerre. Vatican II soulignait la nécessité de se rapprocher des laïcs et de les incorporer davantage à la vie de l'Église. Cet aspect représenta un vrai défi pour les Sulpiciens qui vont accepter l'entrée des laïcs, surtout dans leurs institutions d'enseignement :

C'est sûr que la relation a changé, pour moi, personnellement, j'ai vécu ça dans la joie, j'ai été directeur et j'ai engagé des laïcs, j'ai engagé des dames à ce moment-là, aucun problème. On collaborait [...] c'était une libération pour que les laïcs prennent leur place et pour l'Église c'était un besoin²⁰⁸.

Il y a beaucoup de choses que les clercs faisaient qui ne leur appartenaient pas en propre, mais comme on avait beaucoup de clergé, finalement ils ont pris tout le terrain en bonne partie, beaucoup des choses, des responsabilités. On finissait à

²⁰⁷ T1, p.6, 7.

²⁰⁸ T4, p.6, 7.

identifier l'Église avec les prêtres puis ce n'est pas du tout ça, nous sommes tous l'Église. Alors, il a fallu revenir à découvrir puis à donner les responsabilités aux laïcs, les responsabilités qui sont les leurs. Ils portent avec nous la pastorale de toute l'Église²⁰⁹

Cette intégration des laïcs ne sera pas accueillie avec autant de joie par certains prêtres de Saint-Sulpice. Néanmoins, on peut affirmer que la plupart des Sulpiciens ont accepté les changements voulus par Vatican II. Un des milieux où Saint-Sulpice appliqua cette nouvelle politique d'intégration des laïcs fut l'Institut Pie XI, consacré plus spécifiquement à l'enseignement religieux auprès de cette population :

L'Institut Pie XI donnait des cours à tous les jours, peu importe l'endroit de provenance des personnes c'était ouvert à tout le monde. Les professeurs du Grand séminaire étaient pratiquement tous professeurs là et ça c'était pour les laïcs²¹⁰.

L'institut Pie XI était ici au Grand Séminaire [...] Philippe Delhaye, était un belge, et lui, il enseignait en Belgique et il venait donner des cours ici au Grand Séminaire et on lui demandait s'il voulait donner des cours pour laïcs à partir des thèmes du Concile. Un autre, un Sulpicien français donnait des cours sur le *Cantique des cantiques* et c'était un grand bonhomme, André Feuillet. Ils étaient deux frères bibliotes Sulpiciens, et qui ont vraiment fait beaucoup pour l'avancement des sciences bibliques [...] Saint-Sulpice était ouvert à faire profiter le public québécois des grands spécialistes, en Bible spécialement²¹¹.

Saint-Sulpice ouvrit aussi la porte de ses collèges à des enseignants laïcs qui vont finir par obtenir, graduellement, le contrôle de ces institutions. Il faut toutefois préciser que cette transition n'était pas uniquement une conséquence du Concile mais aussi de la Révolution tranquille. On verra plus tard comment la sécularisation de l'éducation au Québec a joué un rôle important dans ce processus de laïcisation des collèges, mais pour l'instant je voudrais continuer à exposer certains éléments du Concile qui ont touché la Compagnie.

²⁰⁹ T10, p.6.

²¹⁰ T4, p.13.

²¹¹ T5, p.9.

3.3.1.3- La nouvelle liturgie

Le renouveau dans le domaine de la liturgie est un aspect de Vatican II peut-être aussi fondamental que la réforme pastorale. Le clergé québécois ressentait un besoin d'adaptation du fait que «dans la plupart des communautés paroissiales, la liturgie, encore dans les années 1950, n'est qu'un langage extraterrestre, incapable de prendre en compte les temps présents»²¹². Durant les années 1960, les Sulpiciens sont témoins de la simplification de plusieurs rites. La concélébration de l'eucharistie, par exemple, représente un grand changement dans les us et les coutumes de la communauté. La liturgie simplifiée constitue également un élément de premier ordre de l'aggiornamento conciliaire. Dans la constitution «Sacrosanctum concilium» on trouve la justification aux changements liturgiques :

Puisque le saint Concile se propose de faire progresser la vie chrétienne de jour en jour chez les fidèles; de mieux adapter aux nécessités de notre époque celles des institutions qui sont sujettes à des changements; de favoriser tout ce qui peut contribuer à l'union de tous ceux qui croient au Christ, et de fortifier tout ce qui concourt à appeler tous les hommes dans le sein de l'Église, il estime qu'il lui revient à un titre particulier de veiller aussi à la restauration et au progrès de la liturgie²¹³.

La restauration correspond à la partie du rite qui constitue la base du culte et qui devait, aux yeux des théologiens du Concile, être conservée : «cette restauration doit consister à organiser les textes et les rites de telle façon qu'ils expriment avec plus de clarté les réalités saintes qu'ils signifient, et que le peuple chrétien, autant qu'il est possible, puisse facilement les saisir et y participer par une célébration pleine, active et communautaire»²¹⁴. À partir de cette définition, l'on voit deux éléments importants qui

²¹² Jean Hamelin, *op.cit.*, p.349.

²¹³ Constitution «Sacrosanctum concilium» dans *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, Montréal, Fides, 1967, p.135.

²¹⁴ *Ibidem*, p.144.

caractérisent la restauration voulue. D'une part, il y a un intérêt pour rendre le discours de l'Église plus compréhensible, pour qu'il puisse être diffusé davantage. D'autre part, il y a un besoin de doter les rites d'un sens communautaire.

En ce qui concerne les éléments susceptibles d'être changés, le Concile proposa que ces adaptations se fassent en respectant la tradition²¹⁵. Pour ce faire, Vatican II voulait que « pour chacune des parties de la liturgie qui sont à réviser il faudra toujours commencer par une soigneuse étude théologique, historique et pastorale »²¹⁶. Encore une fois, le cardinal Léger, en tant que membre de la commission de réforme doctrinaire, participa aux discussions sur la liturgie et demanda au clergé québécois de suivre les adaptations accordées par le Concile.

Or, quels étaient les changements liturgiques qui concernaient davantage les Sulpiciens? Un des plus notables est la célébration communautaire, qui devait maintenant prévaloir sur la célébration individuelle: « Chaque fois que les rites, selon la nature propre de chacun, comportent une célébration commune, avec fréquentation et participation active des fidèles, on soulignera que celle-ci, dans la mesure du possible, doit l'emporter sur leur célébration individuelle et quasi privée. Ceci vaut surtout pour la célébration de la messe (bien que la messe garde toujours sa nature publique et sociale) et pour l'administration des sacrements »²¹⁷. À Saint-Sulpice, la première concélébration a eu lieu en 1964 au Grand séminaire en présence de l'archevêque de Montréal. Voici un témoignage sur cet événement :

En liturgie est arrivée la concélébration. C'est quelque chose ça, la concélébration! [...] Je me souviens quand on a concélébré les premières fois ici dans la chapelle, tout le monde avait hâte mais on ne savait pas comment la faire. Ça a été quand même

²¹⁵ *Ibid.*, p.145.

²¹⁶ *Ibidem.*

²¹⁷ Constitution «Sacrosanctum concilium», *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, p.146.

une belle découverte du Concile de nous faire célébrer ensemble l'eucharistie plutôt que de célébrer individuellement dans des petites chapelles, ce qui se faisait avant le Concile, ou pendant le Concile au début. Quand est arrivé la période de concélébration ça a été formidable²¹⁸.

La question de la langue est aussi un aspect de la liturgie qui fait partie des adaptations proposées par le Concile. Bien que certaines parties des rites se déroulaient encore en langue latine, l'utilisation des langues natives était encouragée pour la messe et les sacrements. De cette manière, Vatican II voulait rendre plus accessible le rituel : «soit dans la messe, soit dans l'administration des sacrements, soit dans les autres parties de la liturgie, l'emploi de la langue du pays peut être souvent très utile pour le peuple : on pourra donc lui accorder une plus large place»²¹⁹. Cette position du Concile visait à atteindre un nombre de plus en plus grand de personnes à travers le monde, pour qui la liturgie en latin ne répondait pas aux besoins propres de leur réalité quotidienne. Or, les Sulpiciens vont bénéficier des ouvertures qui se produisaient dans le domaine de la liturgie, telles qu'on les voit dans les témoignages qui suivent:

Tout l'enseignement se donnait en latin, on a pris le français. On a accepté que la messe se dise en français. On a la grande chapelle et au centre de la chapelle on a mis un autel alors les séminaristes sont de chaque côté [...] on a appliqué les règles en liturgie [...] Avec les conseillers liturgiques, on a suivi les orientations que demandait le Concile²²⁰.

Pour célébrer la messe les prêtres devaient faire je ne sais pas exactement combien de gestes très précis. Aujourd'hui on a une grande liberté²²¹.

J'ai vraiment connu ici la richesse de la liturgie d'Église et l'importance justement de cette liturgie pour la formation des prêtres. Ces adaptations ont dû se faire surtout après le Concile pour différentes raisons²²².

²¹⁸ T5, p.9.

²¹⁹ Constitution «Sacrosanctum concilium», *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, p.149.

²²⁰ T6, p.7.

²²¹ T10, p.5.

²²² T7, p.2.

Un autre aspect de la liturgie que le Concile contribua à simplifier est l'organisation des horaires de prière (Heures). Les Heures [signifiant la sanctification de la journée] sont adaptées à une réalité où les tâches des prêtres rendaient compliquée la tenue de nombreuses prières obligatoires, qui dataient du Concile de Trente. Vatican II proposait que:

Les Heures retrouveront la vérité du temps dans la mesure du possible et qu'il soit tenu compte des conditions de la vie présente [...] L'heure qu'on appelle matines, bien qu'elle garde, dans la célébration chorale, son caractère de louange nocturne, sera adaptée de telle sorte qu'elle puisse être récitée à n'importe quelle heure du jour, et elle comportera un moins grand nombre de psaumes et des lectures plus étendues²²³.

Les nouveaux horaires de prière permettaient aux prêtres de s'impliquer dans leurs milieux en faisant un travail «sur le terrain». Ils n'étaient plus obligés de passer une bonne partie de leur journée à faire la prière, et pourrait donc consacrer plus de temps à faire des études spécialisées ou à réaliser des tâches pastorales auprès de leurs paroissiens.

3.3.1.4- Vatican II et les changements dans la vie quotidienne des prêtres de Saint-Sulpice

Les mesures adoptées en matière liturgique et pastorale eurent un impact presque immédiat sur la vie de la Compagnie. Au Grand séminaire les séminaristes et professeurs changèrent leurs habitudes quotidiennes. Tel que le voulait le Concile, on chercha, à travers l'enseignement offert dans cette institution, à combiner tradition et modernité : « Au Grand Séminaire on nous donnait ce qui était la tradition stricte et en même temps ils nous ouvraient à ce que le Concile était pour nous dire »²²⁴.

²²³ Constitution «Sacrosanctum concilium», *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, p.165.

²²⁴ T2, p.2.

La routine des maisons sulpiciennes était beaucoup plus en accord avec le rythme de la vie actuelle :

Le matin, M. Gauthier qui a été le deuxième fondateur du Séminaire dit « écoutez, on ne fera pas tout, puis on se rassemble en prière ensemble le matin » donc, il avait une prière le matin, qu'on appelle le Bréviaire et la prière du soir en petits groupes; il y avait la messe en commun, le repas pris ensemble, les cours et c'est tout. Ce n'est pas plus compliqué que ça. Au fond ce n'était pas de règlement, c'était une nécessité de se retrouver ensemble pour la prière, pour l'étude et pour le repas et des choses comme ça²²⁵.

L'aggiornamento se traduisait aussi dans une plus grande souplesse dans l'application des règlements dans les maisons sulpiciennes. Le *Directoire spirituel pour la formation au ministère presbytéral*, produit de la réforme conciliaire, constitue un exemple des adaptations dues à Vatican II. Dans ce document, une valeur comme celle d'obéissance est définie dans des termes beaucoup moins rigides que ceux d'autrefois : « Il s'agit d'une obéissance « responsable » qui n'est pas seulement d'exécution, mais de réflexion, de communication et de collaboration avec l'autorité épiscopale. Elle suppose justesse de discernement, capacité d'initiative, fermeté de la volonté et force de caractère »²²⁶. Les nouvelles valeurs contrastent avec celles du Concile de Trente (voir 2.2.1) qu'on trouvait encore dans les constitutions et règlements du début du siècle²²⁷. Un Sulpicien raconte comment était la vie dans le Séminaire avant l'application de ces réformes :

Dans les années 1940-50, il fallait mettre beaucoup de souffrance, de sacrifice à sa vie, une vie sans sacrifice est une vie qui n'est pas normale [...] Il y avait des prières, offices religieux spéciaux, des mortifications spéciales... Quelqu'un qui ne le faisait pas, il n'était pas bon séminariste. Ça dans un groupe, moi j'étais dans l'autre groupe

²²⁵ T9, p.16.

²²⁶ Compagnie de Saint-Sulpice, *Directoire spirituel pour la formation au ministère presbytéral*, 1985, p.12.

²²⁷ L'article 23 de ces constitutions soulignait que les prêtres de Saint-Sulpice « pratiqueront l'humilité en acceptant joyeusement la vie cachée et obscure, l'oubli, la contradiction, l'humiliation même imméritée » Constitutions de Saint-Sulpice (1932) p.8; Pour comparer les nouveaux règlements avec ceux du XVIIIe et XIXe siècles voir aussi Jacqueline Michaud et Bruno Harel, « La vie quotidienne au séminaire » dans *Le séminaire de Saint-Sulpice de Montréal*, 1990, p.7.

et ça amenait des tensions. Les vacances devaient se prendre en retraite, les vacances de Noël en retraite, et puis il avait des mortifications de nourriture, de jeu, tout ce que vous voulez, des affaires fous (sic.) J'ai eu la chance d'avoir un directeur qui n'y croyait pas²²⁸.

Plusieurs sont les prêtres qui considèrent que l'assouplissement des règlements joua un grand rôle dans l'amélioration de la qualité de vie dans les différentes maisons sulpiciennes :

Le séminaire de l'époque [les années 1950] au point de vue règlement était assez rigide, on n'avait qu'une journée par semaine de vacances, de congé [...] Il fallait obtenir la permission pour une foule d'affaires. Ça nous agaçait, on n'en mourait pas parce qu'on comprenait la situation, seulement dans la réaction des Séminaires ça a été d'ailleurs une des premières choses [que Vatican II a changées], le règlement était assoupli²²⁹.

Les autorités appliquèrent les réformes, tout en encourageant une ambiance beaucoup plus fraternelle entre prêtres, séminaristes et autorités. Les Sulpiciens interviewés considèrent que les années de Concile furent décisives pour rendre plus conviviale la vie dans les institutions dirigées par Saint-Sulpice:

On disait que les Sulpiciens ne devaient pas imposer des règlements, que ce soit aux étudiants ou aux séminaristes, qu'eux-mêmes ne pourraient pas appliquer [...] Alors, si on allait à la messe tout le monde était à la messe. Et si à un moment donné, les gens commençaient à ne pas aller à la messe, on n'obligeait pas nécessairement tout le monde non plus²³⁰.

On avait très peu de cloche, chacun devait s'arranger pour, par lui-même, faire son horaire [...] Prendre charge de la vie autonome, être capable de vivre avec un règlement mais sans règlement officiel de cloche et d'autres choses, mais être capable de bien le faire. Ça n'a pas été difficile. À un point de vue, ça répondait au désir des jeunes.²³¹

Au point de vue du règlement de la maison il y a plus d'initiatives laissées à chacun. Le régime des études aussi est plus souple.²³²

Il y a beaucoup plus des responsabilités et dans la mesure où il y a une vie communautaire plus intense, les gens perçoivent mieux leur sens de responsabilité. Ce n'est pas un règlement tatillon, à chaque fois si quelqu'un manque [à la messe] on

²²⁸ T4, p.14, 15.

²²⁹ T4, p.15.

²³⁰ T2, p.3.

²³¹ T4, p.13, 14.

²³² T7, p.7.

suppose qu'il y a des motifs pour ne pas être là [...] Je dirais qu'il reste un règlement pour toute communauté mais la responsabilité personnelle est plus grande et il reste que la première règle de formation, que ce soit la formation des prêtres ou d'autres, c'est que chaque personne est agent de sa formation. On ne peut pas imposer une formation si la personne ne veut pas se former [...] c'est la personne elle-même qui s'évalue, alors si elle n'est pas responsable devant ses propres engagements il y a quelque chose qui ne va pas²³³.

La nouvelle liturgie, tout comme la pastorale d'ensemble, représentent certainement des aspects de l'aggiornamento que le pape Jean XXIII, et son successeur Paul VI, ont voulu transmettre au clergé du monde afin d'adapter l'Église aux enjeux du XX^e siècle. Pourtant, selon les prêtres de Saint-Sulpice, les deux questions qui les intéressaient davantage, le rôle du prêtre dans l'Église et le problème des vocations religieuses, n'avaient pas été suffisamment discutées pendant les sessions conciliaires.

Bien que le Concile ait produit des décrets sur la vocation sacerdotale dans sa phase préparatoire (à travers la commission «De studiis et seminariis» (juin 1960 - juillet 1962))²³⁴, les prêtres et leur ministère spécifique ne seront matières à discussion qu'à la fin du Concile²³⁵. Les Sulpiciens vont reprocher aux évêques de Vatican II ce retard :

Le concile Vatican II dans l'histoire c'est le concile des laïcs, le concile des évêques et des laïcs parce qu'ils ont beaucoup réfléchi sur le rôle du prêtre et du laïc et ils ont pensé en tout dernier lieu que « mon Dieu, il faudrait bien penser aux prêtres » alors, le dernier document du Concile ça a été sur les prêtres²³⁶.

Au fond la question des prêtres, du clergé, n'est pratiquement pas venue, elle est venue très tard dans le Concile. Là je fais l'histoire. Le Concile a été beaucoup plus marqué par je dirais la structure de l'Église, les évêques dans l'Église, on a parlé du renouveau du diaconat permanent mais ça a été un petit peu tard qu'on a dit oups!, mais les prêtres on n'a rien fait! Alors, là on est revenu [sur la question]²³⁷.

²³³ T10, p.12, 13.

²³⁴ Cf. Gérard Lefeuve, *La vocation sacerdotale dans le second concile du Vatican*, Paris, Téqui, 1977, 302p.

²³⁵ Le décret sur la formation des prêtres «Optatum totius» date du 28 octobre 1965 tandis que celui sur le ministère et la vie des prêtres «Presbyterorum Ordinis» fut promulgué le 7 décembre 1965.

²³⁶ T9, p.11.

²³⁷ T10, p.9.

Les deux décrets consacrés au ministère des prêtres («Optatam totius» et «Presbyterorum Ordinis») bien que tardivement promulgués, ont cependant soulevé des points importants, notamment en ce qui concerne la délimitation du rôle sacerdotal. Vatican II voulait clarifier pourquoi, même si tous les chrétiens baptisés avaient un rôle à jouer dans l'Église, le rôle du prêtre n'était pas moins nécessaire qu'autrefois :

La fonction des prêtres, en tant qu'elle est unie à l'ordre épiscopal, participe à l'autorité par laquelle le Christ lui-même construit, sanctifie et gouverne son Corps. C'est pourquoi le sacerdoce des prêtres, s'il repose sur les sacrements de l'initiation chrétienne, est cependant conféré au moyen d'un sacrement particulier qui, par l'onction du Saint-Esprit, les marque d'un caractère spécial, et les configure ainsi au Christ Prêtre pour les rendre capables d'agir au nom du Christ Tête en personne [...] Participant, pour leur part, à la fonction des Apôtres, les prêtres reçoivent de Dieu la grâce qui les fait ministres du Christ Jésus auprès des nations [...] C'est par le ministère des prêtres que se consomme le sacrifice spirituel des chrétiens, en union avec le sacrifice du Christ[...] Par le ministère de l'évêque, Dieu consacre des prêtres qui participent de manière spéciale au sacerdoce du Christ, et agissent dans les célébrations sacrées comme ministres de Celui qui, par son Esprit, exerce sans cesse pour nous, dans la liturgie, sa fonction sacerdotale²³⁸.

Saint-Sulpice étant pendant la période de Vatican II, une Compagnie de prêtres consacrée plus spécifiquement à la formation au ministère sacerdotal dans les Séminaires, ses membres ont été particulièrement touchés par l'invitation du Concile à réfléchir sur la spécificité du sacerdoce dans une Église où les laïcs occupaient une place beaucoup plus grande qu'auparavant. Voici comment un Sulpicien décrit l'importance que le Concile accordait aux laïcs : « (Le Concile) ouvrait les portes aux laïcs. On faisait prendre conscience aux laïcs qu'ils avaient beaucoup de responsabilités en tant que baptisés, dans l'Église des catholiques »²³⁹. Ce fut une époque

²³⁸ Décret «Presbyterorum ordinis» dans *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, p.339, 344.

²³⁹ T3, p.4.

d'introspection où plusieurs prêtres ont dû se questionner sur les caractéristiques de leur mission apostolique :

Le rôle a été affaibli et, par ailleurs, ça nous a donné l'occasion de découvrir le vrai rôle du prêtre. Le vrai rôle du prêtre pour lequel il ne serait jamais remplacé c'est de faire des sacrements, de dire la messe, de baptiser, de donner les derniers sacrements aux mourants, d'aider en direction spirituelle. Alors qu'autrefois les prêtres faisaient tout [...] le vrai rôle du prêtre aujourd'hui est beaucoup plus réduit et c'est pour ça que nous avons eu une adaptation difficile. Le Concile nous a permis de préciser le rôle du prêtre et de se rendre compte qu'il avait peut-être moins de choses à faire [...] Le prêtre, je pense, a à refaire cette conquête, cette évangélisation, cette œuvre missionnaire²⁴⁰.

Bref, les orientations du Concile demandaient, de la part des nouvelles générations de prêtres, de s'engager de plus en plus dans la vie des paroisses, tout en étant conscients des tâches propres au sacerdoce ministériel²⁴¹. De plus, tel que les textes conciliaires le conseillaient, ils devaient être au courant des besoins qui se présentaient dans leurs diocèses : « les lois universelles seront adaptées aux conditions particulières des lieux et des temps afin que la formation des prêtres réponde toujours aux besoins pastoraux des régions où ils auront à exercer leur ministère [...] s'ils connaissent bien la mentalité de leur siècle, les séminaristes seront ainsi convenablement préparés au dialogue avec leurs contemporains »²⁴². Cet engagement les poussait à travailler *côte à côte* avec les autres membres de l'Église : évêques, religieux, laïcs, etc.

Par ailleurs, tout le nouvel enseignement pastoral se faisait à partir des textes que les Sulpiciens avaient connus pendant leurs voyages de formation en Europe. C'est à ce

²⁴⁰ T3, p.8-9.

²⁴¹ Dans la constitution dogmatique «Lumen gentium» on trouve la distinction entre le *sacerdoce ministériel* (dont le prêtre est investi comme ministre de Christ) et le *sacerdoce royal* qui permet à tous les fidèles de faire partie de l'offrande eucharistique. Voir, Constitution dogmatique «Lumen gentium» Vatican II. *Les seize documents conciliaires*, p.34.

²⁴² Décret «Optatam totius» dans Vatican II. *Les seize documents conciliaires*, p.380, 391.

moment-là qu'on voit poindre l'hétérodoxie chez les Sulpiciens. Ils appliquaient la nouvelle théologie de Vatican II dans les cours qu'ils donnaient au Grand séminaire.

Un de ces jeunes prêtres de l'époque parle de ce nouveau type d'enseignement :

Au niveau de toute la communauté, moi-même parce que j'étais en charge à ce moment-là, on a organisé ce qu'on appelait la formation permanente, c'est-à-dire, à ce moment là former des prêtres aux aspects nouveaux soit par l'étude des textes conciliaires, soit par l'étude aussi de certains textes des théologiens comme de Lubac, Congar qui ont été les grandes maîtres. Alors, c'est par la formation permanente que les prêtres de la communauté en général se sont formés à cette façon nouvelle de voir les choses tant au point de vue théologique qu'au point de vue pastoral²⁴³.

Dans tout ce processus d'adaptation au Concile, certains Sulpiciens subissent une crise de vocation, qui va en pousser quelques-uns à quitter le sacerdoce. Ce sont des années de remise en question et de quête d'identité parmi les membres de la Compagnie. Ce sont aussi les années où le Québec passa par une période de sécularisation de ses institutions sociales. D'après un de nos témoins, «Saint-Sulpice ne vivait pas seulement ce qui se vivait dans une communauté religieuse, on vivait ce qui se passait au Québec, tout le bouillonnement d'idées qu'il y avait se vivait à l'intérieur de la communauté»²⁴⁴. Ainsi, l'évolution interne de la province du Québec, dont je parlerai dans la prochaine partie du mémoire, modifia aussi l'habitus des prêtres de Saint-Sulpice.

3.3.2 - Les Sulpiciens et la sécularisation du Québec

*Dans le Québec c'est un gros changement, radical,
ce qu'on appelle la révolution tranquille,
parce qu'il n'y a pas eu d'effusion de sang, mais
c'est une révolution qui a changé beaucoup la mentalité*

Témoignage numéro 7, p. 3

²⁴³ T7, p.7.

²⁴⁴ T2, p.6.

Une des caractéristiques importantes du phénomène que l'on appelle la *Révolution tranquille* est la transition vers la laïcité des institutions sociales. Les années 1960 représentent pour le Québec une époque de réaction face au clergé, qui détenait le contrôle des secteurs comme l'éducation, les services de santé, l'assistance sociale. Or, tout comme on vient de le dire pour Vatican II, cette vague de sécularisation a aussi des antécédents dans les années d'après-guerre. Ainsi, «si la Révolution tranquille est datée habituellement de 1960 à 1970, entre l'accession au pouvoir du Parti libéral et les événements d'octobre 1970, sa gestation prochaine remonte à la Seconde Guerre mondiale et ses retombées immédiates sont d'une importance telle qu'on ne peut les ignorer »²⁴⁵. L'idée que l'État devait prendre en charge l'administration des institutions publiques était déjà répandue dans le cercle de la bourgeoisie intellectuelle au moment où les libéraux remplacèrent au pouvoir l'Union nationale du premier ministre Duplessis : « Depuis des années (même des années 1950 aux années 1965-67) il y avait eu des mouvements intellectuels au Québec, et à Montréal, qui prônaient plus d'ouverture; il y avait le mouvement laïc pour ouvrir les écoles, les cours classiques à plus de monde »²⁴⁶.

Contrairement à ce qu'on a souvent dit, durant cette décennie de la *Révolution tranquille*, le clergé québécois fut très réceptif et collabora volontiers aux mesures qui accordaient le contrôle de l'administration de plusieurs branches de l'État aux laïcs. Les Sulpiciens interviewés parlent de la conscience, dans l'Église même, de l'urgence de mettre fin à la domination cléricale dans la province : «Je ne regrette pas parce que l'Église avait exercé longtemps le leadership et il fallait démêler un peu ce qui

²⁴⁵ Paul-André Turcotte, *op.cit.*, p.19.

²⁴⁶ T1, p.3.

appartient à César et ce qui appartient à Dieu, ce qui appartient à l'Église et ce qu'appartient à l'État et il y avait trop de confusion dans tout ça»²⁴⁷.

Ils considèrent cependant que l'omniprésence du clergé ne devrait pas être vue comme une imposition d'une élite conservatrice, mais plutôt comme le produit d'une évolution historique où le manque de leadership de la part des autorités civiles, avait permis aux clercs de se constituer comme une classe très puissante:

Il fallait faire quelque chose, il y avait un cléricalisme qui ne pouvait pas continuer, un cléricalisme qui s'expliquait par l'histoire [...] mais nous avons été là parce qu'il fallait des œuvres; des collèges ont été fondés parce qu'il n'y avait pas d'autres collèges [...] il y avait une mentalité dans cela, une mentalité française de laquelle il fallait se défaire pour avoir une mentalité d'avantage américaine ou canadienne ici²⁴⁸.

On ne pouvait pas demeurer dans un régime, pas féodal mais presque, où l'Église jouait un rôle beaucoup trop important. Quand on pense que c'était les évêques qui réglaient les problèmes d'éducation. Avant la création du ministère de l'Éducation il y avait ce qu'on appelait le Comité catholique de l'éducation qui était formé de tous les évêques et d'un nombre égal des laïcs. C'est une structure qui ne pouvait pas durer ça²⁴⁹.

Les Sœurs grises sont là, les sœurs de la Congrégation, les Sœurs de la Providence sont là, pourquoi? Parce qu'il avait un besoin à l'époque, un besoin auquel on ne répondait pas et les personnes ont voulu y répondre. Elles ont formé [les communautés], elles ont répondu. On leur dit, après coup qu'elles sont là, qu'elles prennent de la place, tant mieux! On devrait dire qu'on a répondu aux besoins [...] c'est la faute de personne si lors de la défaite en 1760 seul le clergé restait à la place. L'élite intellectuelle et sociale est partie, c'est le clergé qui demeurait seul [...] devant la situation, ils ont été obligés de se mêler de bien des choses dont ils n'auraient pas voulu se mêler mais dont ils se mêlaient pour rendre service²⁵⁰.

Certains Sulpiciens parlent du statut social du prêtre comme un facteur qui dotait le clergé d'un grand prestige social et qui dorénavant était remis en question par les nouvelles classes dirigeantes de la province. Le sacerdoce, une profession très valorisée au Québec à l'aube de la Révolution tranquille, perdait peu à peu du prestige dont il jouissait autrefois. Ce changement s'avère encore plus significatif si on considère que

²⁴⁷ T5, p.5.

²⁴⁸ T4, p.4, 14.

²⁴⁹ T5, p.5.

²⁵⁰ T4, p.5, 6.

le statut privilégié des prêtres constituait une motivation primordiale dans la décision de plusieurs jeunes de devenir prêtres:

Pourquoi on est devenu prêtre ?, il faut dire qu'il faut se replacer à l'époque où l'Église avait une importance énorme. Moi je pense que dans les années cinquante on était à peu près à l'apogée de l'Église au Québec, pas dans le monde, mais au Québec on était à l'apogée de ce que l'Église pouvait faire, elle s'occupait de l'éducation [...] je voyais que le rôle du prêtre dans la société était magnifique, c'était un rôle de leader, c'était un rôle d'ouverture. Je voyais que le prêtre pouvait apporter beaucoup à la société dans laquelle il vivait, donner un sens à la vie, donner un sens aux changements [...] après les années cinquante il y a une espèce de, disons, d'ouverture qui se fait. Être prêtre à l'époque c'était certainement de jouer un rôle important dans la société [...] Il y avait une vision très positive de l'Église et en général de la foi personnelle, la famille qui est croyante [...] On voyait qu'il y avait un grand changement qui s'en venait, ça c'est un autre aspect²⁵¹.

La Révolution tranquille arriva accompagnée d'un modèle d'État-Providence caractérisé par une mentalité laïque. La nouvelle classe dirigeante était composée majoritairement de jeunes intellectuels appartenant à une bourgeoisie professionnelle formée dans les universités (souvent catholiques). Cette nouvelle élite occupait maintenant les grands postes dans l'administration du Québec et n'était pas prête à se faire conseiller par des clercs dans la prise de décisions politiques.

Les années 1960 représentent donc le début d'une époque où «l'Église n'a plus les moyens financiers et idéologiques de s'opposer efficacement au nationalisme néo-libéral, et de ce fait, l'État accapare l'éducation, les services de la santé et l'assistance sociale»²⁵². Le clergé se retrouvait soudainement écarté de tâches qu'il avait toujours accomplies dans la société québécoise. L'élément qui fait de la sécularisation au Québec un vrai bouleversement pour de nombreux instituts religieux, dont Saint-Sulpice, est peut-être la rapidité du passage d'un contrôle clérical vers une administration laïque. Voici comment les prêtres définissent cette révolution :

²⁵¹ T2, p.1, 2.

²⁵² Paul-André Turcotte, *op.cit.*, p.14.

Ce qu'on appelle la Révolution tranquille c'était un bouleversement total de tout ce qui existait, au point de vue intellectuel, au point de vue social, au point de vue religieux²⁵³.

C'était une époque tumultueuse, tumultueuse dans la société québécoise. C'était une vraie ébullition mais ce n'était pas si tranquille que ça. Ce n'était pas si tranquille que ça parce que ça touchait des points de fond dans la société²⁵⁴.

Il y avait une présence de l'Église un peu partout. Mais à un moment donné, l'État a dit « il faudrait prendre notre place – on était bien d'accord – dans tout l'aspect social ». Dans les années 1965, 1966, 1967, l'État reprend les écoles, les hôpitaux, on trouve ça normal²⁵⁵.

Malgré la volonté des politiciens québécois de se débarrasser de l'emprise de l'Église, la mentalité cléricale était tellement présente dans la vie quotidienne des Québécois que même les libéraux n'ont pas tenu, au début des années 1960, un discours ouvertement anti-clérical. D'après un des témoins interrogés, ces politiciens en arrivaient même à se servir du prestige de l'Église pour se faire d'une bonne image auprès de la population :

La première fois que le Parti libéral est entré au pouvoir je pense que c'est en 1960 avec Jean Lesage, ils avaient fait une publicité où ils présentaient chacun de ceux qui se présentaient comme députés en notant les relations qu'ils avaient avec des gens d'Église [...] on avait senti le besoin d'utiliser quand même l'argument religieux pour que les gens aient moins peur du Parti libéral²⁵⁶.

Cela n'empêcha cependant pas l'Église de perdre peu à peu le pouvoir qu'elle détenait dans la vie politique du Québec. D'après Lucia Ferretti, « depuis le début des années 1960, l'Église du Québec apparaît comme une institution en quête d'elle-même. Elle a d'abord perdu, au moment de la Révolution tranquille, sa capacité séculaire d'organisation de la société. Puis, à la faveur de l'émergence de nouvelles valeurs culturelles et spirituelles, sa parole morale et sa parole religieuse ont perdu leur

²⁵³ T3, p.3.

²⁵⁴ T6, p.1.

²⁵⁵ T2, p.8.

²⁵⁶ T10, p.4.

audience »²⁵⁷. Cette affirmation coïncide avec le diagnostic qu'un prêtre de Saint-Sulpice fait à propos de cette époque : «le crédit de l'Église a disparu parce que c'était les prêtres, les religieux frères, les religieuses sœurs qui avaient les principales responsabilités au point de vue enseignement, au point de vue maisons d'éducation, au point de vue maisons de santé, des hospices, des hôpitaux. Tout ça a été remplacé »²⁵⁸.

Au moment où la Révolution tranquille débuta, le clergé avait encore l'impression qu'il allait faire partie du mouvement de réforme de l'État. Ainsi, les mesures prises par le gouvernement libéral comptaient sur l'appui de la plupart des membres de Saint-Sulpice, qui ont collaboré au processus de sécularisation. Ils avaient l'espoir que l'Église pourrait conserver sa présence dans les secteurs auxquels ils étaient habitués de participer :

On avait une vision, moi je me souviens des années 1960, sur le plan politique, sur le plan économique, sur le plan religieux, on avait l'impression qu'il y avait une ouverture qui s'en venait et en plus on avait l'impression que le Québec deviendrait un foyer chrétien, un foyer d'humanisme chrétien où la politique serait une politique du bien commun [...] Je pense que dans les années 1960 jusqu'aux années 1970 on vit dans une espèce d'euphorie. Je pense que Québec vit une espèce d'euphorie collective et on est convaincus que le catholicisme aurait un rôle à jouer là. On en fait partie, on est dans le mouvement²⁵⁹.

3.3.2.1-La réforme scolaire au Québec et son impact sur la Compagnie

Parmi tous les processus de sécularisation au Québec, celui qui affecta davantage la vie de la Compagnie de Saint-Sulpice fut la prise en charge par l'État de l'administration de l'éducation. Les Sulpiciens possédant deux collèges à Montréal, en plus du Grand séminaire et du Séminaire de philosophie, ils ont vu comment la création du ministère de l'Éducation du Québec ouvrit la porte aux laïcs pour occuper des postes

²⁵⁷ Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, 1999, 203p.

²⁵⁸ T3, p.3.

²⁵⁹ T2, p.8.

d'enseignants jadis monopolisés par les prêtres. Ils se retrouvèrent confrontés à deux pouvoirs (le religieux et le temporel) qui poussaient pour qu'il y ait une relation plus grande entre clercs et laïcs. C'est donc dans le domaine de l'éducation que la Révolution tranquille va avoir le plus grand impact chez les prêtres de Saint-Sulpice :

La Révolution tranquille me fait penser à cette période de l'histoire du Québec où on a voulu faire sauter des structures qui étaient trop marquées par la religion. Je pense aux services sociaux, le service hospitalier, de santé dans les hôpitaux, je pense aux écoles. L'Église et les religieux, religieuses, le clergé dans les Petits séminaires occupaient de grandes places dans la direction de toutes ces maisons-là et fournissaient des membres de leurs congrégations pour enseigner dans les écoles primaires, etc., jusqu'au niveau universitaire. Alors, la Révolution tranquille est née un peu de la part des gens qui voulaient prendre plus de place dans cet enseignement-là – dans les services de santé aussi –, peut-être parce qu'on était trop fermés; on n'a pas ouvert assez les portes à ces gens-là. Alors, ils ont voulu un peu faire sauter certaines structures et, en particulier, par la création du ministère de l'Éducation en 1965 qui a fait passer la responsabilité de l'éducation publique au niveau du gouvernement. Alors, la Révolution tranquille, pour moi, s'est appliquée d'abord dans le domaine de l'éducation²⁶⁰.

Moi, la Révolution tranquille ça me fait penser surtout à la réforme d'éducation, c'est la réforme d'éducation avec la commission Parent [...] il va y avoir un ministère d'Éducation à partir de ce moment-là. Monsieur Lesage a dit « on n'a pas de ministère d'Éducation ». Je ne sais pas comment ça s'est passé mais il y a eu un ministère d'Éducation et c'est l'éducation qui va être, à mon avis, le grand bouleversement [...] Le fond pour moi c'est le ministère d'éducation et à partir du moment où on a aboli les cours classiques pour en faire des Cégeps, là la révolution elle n'est plus tranquille, elle est vraiment profonde. Pour moi c'est l'éducation. Ça va prendre un certain temps avant que les cours classiques se terminent complètement. On va laisser le cours classique s'éteindre et ensuite le Cégep va prendre²⁶¹.

Une des premières tâches du ministère de l'Éducation fut la réorganisation du système collégial. L'enseignement secondaire classique, contrôlé jusqu'aux années 1960 par le Département de l'instruction publique, ne correspondait plus aux aspirations des Québécois d'avoir des institutions éducatives libres de l'emprise des

²⁶⁰ T5, p.4.

²⁶¹ T9, p.8.

élites traditionnelles²⁶². Le *bill 60* (avril 1963 - mars 1964) viendra modifier la posture de la classe politique québécoise au sujet du rôle de l'Église en matière d'éducation. Le Comité catholique du Conseil de l'Instruction publique, ainsi que l'Assemblée des évêques, jadis des instances qui avaient un pouvoir décisionnel important dans le système d'enseignement au Québec, étaient maintenant regardés comme étant des institutions obsolètes. Le *bill 60* considérait que l'enseignement dans la province devait s'organiser autrement pour garantir un accès plus démocratique à l'éducation.

Le résultat sera non seulement la création des collèges d'enseignement général et professionnel (Cégep) en 1967, mais aussi un débat sur la nécessité de laïciser l'administration scolaire à tous les niveaux²⁶³. Le nouveau ministère, ainsi que le Conseil supérieur de l'éducation, comptaient maintenant sur une majorité de membres laïcs. Il y avait toutefois une participation du clergé dans les Commissions scolaires chargées de mettre en place la réforme. Bref, la question de l'enseignement et de l'Église était un des sujets qui préoccupèrent autant les prêtres et religieux que les laïcs.

Pour leur part, les prêtres de Saint-Sulpice suivirent la réforme scolaire avec le même intérêt qu'ils suivaient le Concile. Au début des années 1960, ils participèrent aux débats sur l'éducation, surtout à ceux qui concernaient l'avenir des collèges classiques. Un Sulpicien fait mention de cette implication... «par le biais de la Fédération des collèges classiques, j'ai été évidemment mêlé aux réformes. On a été très

²⁶² Cf. Marcel Lajeunesse (et al.), *L'éducation au Québec*, Montréal, Boréal, 145p; Louis-Philippe Audet, *Histoire de l'enseignement au Québec*, Tome 2, Montréal/ Toronto, 1971, 496p.

²⁶³ Voir Louis-Philippe Audet, *Histoire de l'enseignement au Québec*, Tome 2, Montréal/ Toronto, 1971, 496p.

ouverts à la réforme académique, nous étions convaincus qu'il fallait qu'il y ait un ministère d'Éducation, nous avons collaboré à ça»²⁶⁴.

De tous les chapitres de cette période, il y en a un qui s'avère fondamental, d'après les Sulpiciens interviewés, il s'agit du déménagement de la faculté de Théologie de l'Université de Montréal du Grand séminaire vers le campus universitaire. Ce déménagement n'était pas qu'un simple changement de locaux, il représentait tout un bouleversement d'habitudes chez les séminaristes, qui devaient maintenant adapter leur routine quotidienne pour aller prendre des cours à l'extérieur. Plusieurs sont les prêtres qui considèrent cet événement comme un des points névralgiques de cette époque pour la Compagnie:

Des séminaristes ont quitté le Grand Séminaire pour pouvoir aller à l'université, donc il y avait un élément où on ne contrôlait plus l'enseignement qui était donné à l'université. L'université était comme le pendule, ces théologiens qui étaient là ont été formés un peu à l'ancienne façon mais ils ont pris des nouvelles idées, comme le pendule ils sont allés à l'autre extrême [...] Il y avait une lacune pour les prêtres en formation et c'est pour ça qu'après dix ans d'expérience, il a fallu repenser à revenir au GSM [...] À l'université ils donnaient un enseignement théologique plutôt global, et ils pouvaient même enseigner des méthodes de travail si on voulait pousser plus loin et pour nous il ne suffisait pas²⁶⁵.

Ça c'était un bouleversement considérable. La Faculté, à mon avis, étant déjà affaiblie par ce combat qui avait eu lieu, là il va avoir un autre coup qui va ébranler la Faculté, cette volonté du Cardinal d'aller sur le campus, mais le Cardinal, en faisant ça, voulait réunir tous les scolasticats, toutes les maisons de formation : les Clercs de Saint-Viateur qui étaient à Joliette, les rédemptoristes qui étaient un peu plus loin, il va y avoir les Sainte-Croix, etc. [...] Ce déménagement-là a été considérable. Ça s'est fait, si mes souvenirs sont bons, en 1967 et là tout le séminaire a été chambardé par ça [...] Les gens suivaient des cours de telle matière, les autres non. Il faut tout organiser ça donc il va avoir des cours en fin de l'après-midi et même le soir, ce qui fait qu'ici pour ressembler les gens c'était un problème considérable²⁶⁶.

Par ailleurs, les Cégeps, récemment fondés (par le *Bill 21* de 1967), appelèrent leurs étudiants, et ceux de l'Université de Montréal, à une grève générale demandant un

²⁶⁴ T4, p.4.

²⁶⁵ T1, p.8.

²⁶⁶ T9, p.4.

accès plus grand aux prêts et bourses ainsi qu'un engagement de la part du gouvernement provincial pour créer une nouvelle université de langue française à Montréal.²⁶⁷ La grève générale déclenchée à l'automne 1968 arriva à la faculté de Théologie :

Moi j'ai terminé mes études en 1967. Donc, l'année d'après, c'est là que cela a éclaté, mais je n'ai pas vécu ça en France. Mais c'est venu au Québec et il y a eu à un moment donné des manifestations, surtout dans les Cégeps où on prétendait avoir accès à l'université et on remettait tout en question sur le plan social²⁶⁸.

L'université ça allait bien pour l'enseignement, je n'ai pas eu des difficultés dans mon enseignement. Mais ce que je n'ai pas prévu par exemple, c'était qu'il y avait des remises en question à l'université, il y a eu des grands bouleversements à ce moment-là. Ça a touché également la Faculté de théologie. À la Faculté de théologie il y avait énormément de professeurs venant des différents horizons [...] Il y a eu des mouvements étudiants de toute sorte et, en même temps, à l'intérieur de l'Église, il y avait des remises en question dans bien des points de vue²⁶⁹.

Dans les institutions sulpiciennes, particulièrement au Grand séminaire, la vie quotidienne s'adapta peu à peu au rythme de la société québécoise. Durant cette période, les séminaristes en formation demandaient de la part des enseignants une plus grande ouverture face aux mentalités laïques, d'autant plus qu'ils ne passaient plus leurs journées enfermés dans les quatre murs du bâtiment de l'ancien Fort de la Montagne. Ils allaient dorénavant à l'Université, où ils prenaient contact avec les mentalités de l'extérieur:

[Avant le déménagement de la Faculté] on voulait qu'on soit bien renseignés sur ce qui se passait un peu partout dans les différentes sciences, dans les différents domaines. Vous avez [quelques experts] de tous les domaines qui venaient ici. Alors, il y avait une conférence, bien souvent une fois par semaine, qui était donnée par un invité, philosophe, médecin, psychiatre. Mais, voyez-vous le mouvement? On appelle

²⁶⁷ Il faut considérer que la réforme envisageait aussi l'investissement gouvernemental dans l'éducation supérieure, après que le gouvernement de l'union nationale avait refusé d'augmenter la participation financière de l'État dans l'enseignement universitaire. En 1953 Duplessis n'a pas voulu octroyer les \$7, 000,000, somme que la Commission Massey (1949) avait suggérée pour améliorer la qualité des universités québécoises. Cf. Louis-Philippe Audet, *op. cit.*, p.387.

²⁶⁸ T1, p.3.

²⁶⁹ T6, p.1.

ça centripète – quand on fait venir des gens, mais dans la maison –. À partir de 1965, là c’est des séminaristes qui vont aller par exemple à la Faculté de Théologie, dans la paroisse, etc., c’est eux qui vont aller à l’extérieur²⁷⁰.

En résumé, la fin du Concile Vatican II coïncidait avec une réforme scolaire au Québec à laquelle les Sulpiciens durent s’adapter. À la fin de cette époque, les collèges tenus par Saint-Sulpice vont se laïciser. La disparition des collèges classiques obligea le Collège de Montréal, le Collège André-Grasset et le Séminaire de Philosophie à se réorganiser :

Ça amenait la fusion du Séminaire de Philosophie avec Grasset au niveau collégial, d’une part, ça amenait ensuite la fusion également entre le collège Grasset et le Collège de Montréal. Avant il y avait Grasset avec les deux niveaux et il y avait le Séminaire de Philosophie avec la seule philosophie et il y avait le Collège de Montréal avec le niveau secondaire. Alors, on a réduit ça à Grasset, formule collégiale, et puis ensuite, le Collège de Montréal, formule secondaire²⁷¹

Malgré l’impact de la disparition des cours classiques chez les Sulpiciens qui enseignaient dans les collèges, la Compagnie ne s’éloigna pas complètement de l’administration de ceux-ci, dont elle a tenu à garder la propriété. De plus, les prêtres enseignants conserveront leurs postes jusqu’au moment de prendre leur retraite.

Par ailleurs, aussitôt que le gouvernement donna le statut de centre de formation théologique au GSM (par le biais d’une affiliation à l’Université pontificale de Latran)²⁷², l’expérience sulpicienne d’envoyer des séminaristes se spécialiser à la Faculté de Théologie prit fin.

La Révolution tranquille du Québec obligea les Sulpiciens à partager la gestion de leurs écoles avec des laïcs, mais ces adaptations leur permirent aussi de se

²⁷⁰ T9, p.17.

²⁷¹ T4, p.4.

²⁷² Cette filiation se concrétisa en 1979. Cf. Rolland Litalien et Claude Turmel (coordonnateurs) *Le Grand Séminaire de Montréal. De 1840 à 1990*, Montréal, Éditions du Grand Séminaire de Montréal., 1990, 462p.

concentrer davantage sur la formation des prêtres ainsi que sur le travail pratique dans les paroisses.

On assiste également à un nouveau virage : les Sulpiciens accordent désormais plus d'importance à l'aspect humain et psychologique de l'enseignement qu'à la théologie abstraite. Ils deviennent moins intellectuels mais plus sensibles aux besoins émotionnels des séminaristes. Les adaptations vont se faire toutefois d'une manière graduelle, ce qui donnera le temps aux prêtres d'assimiler leurs nouvelles responsabilités. Bref, c'est une époque d'ouverture de la Compagnie aux enjeux sociaux et culturels du Québec et du monde.

Chapitre 4 - Conséquences du Concile et de la Révolution tranquille chez les Sulpiciens

4.1 - L'ouverture des prêtres au monde

Vatican II avec sa couverture médiatique, mais aussi la Révolution tranquille et l'Exposition universelle de 1967, sont des moments dont les prêtres vont profiter pour connaître d'autres styles de vie :

Cette Révolution tranquille, c'est un changement d'idées dans la population et je dirais que celle-ci s'est imprégnée des mentalités extérieures au Québec et dans le monde. C'est sûr que l'Expo 67 nous a ouvert au monde. En plus, la télévision qui avait commencé depuis quelques années et les communications qui étaient plus faciles nous ont imprégnés. Ce qui veut dire que ce n'est pas mauvais de vivre au rythme du monde²⁷³.

On a dit plus haut que durant cette période, les règlements vont être moins rigides qu'auparavant, mais il y a aussi d'autres us et coutumes qui vont s'ajuster à une société en évolution constante. C'est une époque où les prêtres vont essayer d'être au courant de ce qui se passe non seulement au Vatican mais aussi dans leurs propres milieux sociaux. Le changement de costume ecclésiastique (la soutane n'était plus obligatoire), par exemple, permettra aux clercs de fréquenter des endroits publics sans se faire remarquer par les autres...

[Avant] on portait la soutane, à ce moment-là on a commencé par le col romain, après ça le costume laïc, et puis, avec une petite épinglette pour ceux qui voulaient. À ce niveau-là, Saint-Sulpice s'est mis au pas de façon prudente²⁷⁴.

Le costume ecclésiastique ne permettait pas de rentrer aussi facilement dans un hôtel, dans un restaurant, comme je le fais aujourd'hui avec ma cravate et il n'y a personne qui me connaît²⁷⁵.

²⁷³ T1, p.4.

²⁷⁴ T6, p.7.

²⁷⁵ T3, p.9.

De cette manière, le contact entre clercs et laïcs se faisait beaucoup plus facilement ce qui offrit la possibilité aux prêtres de côtoyer différents milieux (universitaire, par exemple), mais cette fois-ci sans vouloir établir un rapport d'autorité.

4.1.1- Les Sulpiciens et les femmes

Pour certains prêtres, le nouvel habitus constituait une rupture importante avec les valeurs dans lesquelles ils avaient été formés. Une des grandes nouveautés des années 1960 fut l'entrée des femmes enseignantes au Grand séminaire. Il suffit de regarder certains articles des Constitutions générales de la Compagnie pour s'apercevoir à quel point, jusqu'à la première moitié du XX^e siècle, les Sulpiciens évitaient toute relation avec les femmes, à l'exception des aumôniers. Les constitutions de 1932 comptaient encore quelques articles qui avertissaient les prêtres de prendre des précautions dans leur contact avec le sexe opposé :

Art 39 – Les prêtres de Saint-Sulpice, qui ne sont pas employés dans le ministère des paroisses, ne confesseront pas les femmes, surtout les religieuses, sans permission du supérieur provincial.

Art 40- Les prêtres de Saint-Sulpice éviteront, autant que possible, les visites aux personnes du sexe [féminin] ou aux religieuses.²⁷⁶

À l'époque de la sécularisation et du Concile, le gouvernement provincial du Québec voulait que tous les enseignants fassent valider leurs diplômes. Le personnel des collèges sulpiciens devait donc être accrédité auprès du ministère de l'Éducation. Ce fait, ajouté à l'augmentation du nombre d'étudiants, eut pour conséquence que les Sulpiciens acceptèrent de laisser entrer des laïcs (hommes et femmes) pour remplir les exigences imposées par les autorités scolaires. Les femmes ont dorénavant non

²⁷⁶ Constitutions générales de la Compagnie de Saint-Sulpice, p.11.

seulement accès aux institutions d'enseignement sulpiciennes, mais elles en sont des professeurs :

Autrefois, les femmes n'entraient pas au Grand séminaire. Aujourd'hui, elles sont professeuses. J'appliquais ça davantage car j'étais supérieur à Saint-Boniface à ce moment-là. C'est bien sûr que les règlements étaient assouplis [...] Il ne fallait pas embarquer une femme dans la voiture ou si elles le devaient, elles embarquaient en arrière. C'était des questions folles mais qui, à l'époque, prenaient beaucoup d'importance et qui faisaient partie d'une mentalité sociale²⁷⁷.

Des transformations profondes, d'abord la présence des femmes pour donner l'enseignement. Je pense que ça c'est très nouveau. Dans la maison ici, il y a des femmes – ce ne sont pas toutes des religieuses – qui enseignent la philosophie, l'histoire et qui sont compétentes [...] Ça c'est nouveau, je n'avais jamais vu une femme enseigner au séminaire. Dans les universités je peux comprendre mais au séminaire [...] Autrefois, dans la maison, même nos mères n'avaient pas le droit de monter à nos chambres, même pas. Maintenant, les femmes sont admises aux cours, ça aussi c'est nouveau. Il y a des jeunes filles qui suivent ces cours avec les séminaristes. Ça, c'est une transformation radicale du séminaire²⁷⁸.

Les aumôniers aussi vont valoriser davantage le travail des communautés féminines. Un aspect qui va changer dans ces années sera donc la relation entre l'aumônier et la religieuse :

Autrefois, comme aumônier, les sœurs ne disaient pas grande chose sans me consulter. Je les ai surprises parfois agacées, je leur ai dit « décidez de vos affaires vous-mêmes. » Le Concile a été dans ce sens-là. Les communautés religieuses se sont prises en main, les femmes aussi. Aujourd'hui, les CND comme on les appelle, décident de leurs affaires toutes seules. Il n'est pas question que l'aumônier se mêle de tout ça. Chez les Sœurs grises, c'est pareil. L'aumônier d'autrefois sortait une foule de considérations homme - femme, etc. Les aumôniers se mêlaient, je dirais. Pas avec une mauvaise intention, mais ils se mêlaient de problèmes qui ne les regardaient pas. Aujourd'hui je suis là comme aumônier, comme prêtre et c'est beaucoup mieux et leurs affaires vont beaucoup mieux²⁷⁹.

Les Sulpiciens, qui ont toujours été près des Sœurs grises et des Sœurs de la Congrégation Notre-Dame (CND) (entre autres communautés féminines), parlent avec une grande admiration du rôle de ces religieuses dans l'évolution du bien-être social au

²⁷⁷ T4, p.13, 15.

²⁷⁸ T6, p.12.

²⁷⁹ T4, p.19.

Québec. Ils admirent aussi la tranquillité avec laquelle ces communautés acceptèrent de se retirer des hôpitaux et des écoles :

Chez les communautés féminines, je connais très bien les Sœurs de la congrégation (CND) et les Sœurs grises. Chez les CND, je suis en fonction depuis cinquante ans. J'étais aumônier à l'École normale, j'ai enseigné au Collège Marguerite Bourgeoys, à l'Institut pédagogique et ensuite j'étais chez les Sœurs grises, depuis vingt ans au moins, aumônier à leur maison généraliste de la rue Saint-Pierre. Elles ont évolué bien sûr. Ce qu'il y a de beau chez elles, c'est qu'elles ont évolué merveilleusement. Elles sont des femmes fines, elles ont pris leurs affaires en main [...] Le besoin a disparu avec le changement de gouvernement. Qu'est-ce qu'elles font ces communautés-là, elles ne disent pas un mot. Les unes vont en Colombie ou au Brésil, elles s'éteignent, elles le savent. Ça s'est fait avec une lucidité extraordinaire. Notre rôle était là, on l'a rempli, on n'a plus besoin de nous, on s'en va [...] Les CND, par exemple, enseignaient partout. Eh bien, c'est les CND qui ont fondé le Joseph et Marie avec la fameuse Sœur du Sacré-Cœur – une sœur de Joseph et Marie –. Ce sont elles qui ont lancé l'affaire [...] Enlevez-les, il n'y aurait pas de collèges. Après coup, on dit « elles ont les collèges ». Bien évidemment, les collèges existent parce qu'elles les ont eus. Une fois sorties, Marguerite Bourgeoys n'existe plus. Elles ont vécu la même chose que nous. Elles sont sorties, elles avaient fini, elles sont sorties²⁸⁰.

J'étais aumônier chez les Sœurs grises pendant six ans et des sœurs de la Congrégation pendant sept ans [...] C'était des femmes qui ont fait des études – elles avaient fini, elles sont parties en Europe –, qui étaient des éducatrices, des professeuses extraordinaires. Je les rencontre encore et chaque fois que je suis allé à des funérailles et que je lis ce que ces femmes-là ont fait, [je crois qu'] elles pourraient être des directeurs d'hôpitaux aujourd'hui, ministres même, tellement elles étaient compétentes²⁸¹.

Cette ouverture d'esprit permit à la Compagnie de faire face aux enjeux de l'après-Concile. Pourtant, bien que plusieurs Sulpiciens démontrèrent un bon esprit de collaboration avec les autorités du Québec et du Vatican, cette bonne disposition face aux réformes ne fut pas unanime. Il y avait encore des clercs qui n'étaient pas prêts à accepter les changements. Pour eux, les nouveaux temps se vivaient avec amertume.

²⁸⁰ T4, p.6, 19.

²⁸¹ T6, p.3.

4.2 - Les difficultés d'adaptation au nouvel habitus

Durant toute la période du Concile, les Sulpiciens respectèrent leur attachement et leur fidélité au Vatican. Malgré les réticences d'un secteur de la Compagnie, cela a permis Saint-Sulpice de traverser la décennie 1960 en s'adaptant à la philosophie de Vatican II. Cependant, les prêtres qui avaient connu les années de Pie XII et de Duplessis n'étaient pas habitués à tenir des opinions ouvertes face aux mentalités nouvelles. Pour eux, les années postconciliaires furent particulièrement difficiles :

J'étais souffrant parce qu'il se produisait à ce moment-là dans les collèges et jusqu'au Grand Séminaire ce qu'on appelle une espèce d'effervescence étudiante. Les étudiants voulaient faire partie de certaines équipes qui avaient leur mot à dire dans la direction de la maison²⁸².

Ça a été pour beaucoup de prêtres, et pour moi aussi, une période de grande tristesse intérieure, de voir des valeurs disparaître, comme ça, pour rien, sous prétexte de liberté. Je voyais des gens qui cessaient complètement de baptiser les enfants, cessaient complètement la pratique religieuse et qui étaient devenus agressifs vis-à-vis l'Église. C'est pour ça que je dis que ça n'a pas été une révolution tranquille. En fait pour le clergé, ça a été une période très difficile où on se moquait de nous, on crachait sur le passé. C'était la *grande noirceur*, ce que je n'ai jamais accepté de ma vie²⁸³.

Certains membres de Saint-Sulpice expriment des regrets au sujet du manque d'engagement dans le processus de sécularisation. L'espoir qu'ils avaient (au début de la Révolution tranquille) de pouvoir s'intégrer au nouvel ordre sociopolitique s'est évanoui au fur et à mesure que la vague des réformes avançait :

Peut-être qu'on n'a pas su s'insérer assez dans la Révolution tranquille elle-même. On n'est pas entré dedans assez tôt, je pense. Bien qu'on ne l'ait pas refusée comme tel, on a continué à enseigner comme dans nos Collèges classiques, le Collège de Montréal, le Collège Grasset, dans les paroisses. On a essayé d'appliquer le Concile qui était déjà une présence active et de renouveau mais ce n'était pas nécessairement dans le courant de Révolution tranquille souhaité par un certain nombre de laïcs qui trouvaient les structures de l'Église pesantes²⁸⁴.

²⁸² T3, p.4, 5.

²⁸³ T6, p.1.

²⁸⁴ T5, p.4.

J'ai été trois ans supérieur au Grand Séminaire de Montréal et précisément au moment où tous les vrais changements se faisaient, la formation était très différente. Les jeunes prêtres, les séminaristes étaient très anarchiques, enfin presque. Alors je trouvais ça très pénible parce que je n'avais pas connu cette période-là²⁸⁵.

On voit, dans les années 1970, que ce qu'on avait vu dans les années 1960 ne se réalisait pas exactement comme on l'avait prévu. Donc, on commence à voir qu'il y avait des tensions et même des divisions [...] Il y avait une présence de l'Église comme être, même si la structure se laïcisait, il y avait une présence, une collaboration qui se faisait entre l'Église et les gens. On avait l'impression que chacun trouverait sa place et puis l'Église avait encore son rôle à jouer, d'orientation et tout. Mais à un moment donné, il y a eu des ruptures, des cassures brusques. On arrive évidemment aux années 1975, fin des années 1970 en tout cas où là je pense qu'on réalise qu'il y a un rapidement un abandon massif de la pratique religieuse.²⁸⁶

Plusieurs prêtres se montrent déçus par la manière dont les institutions québécoises furent réorganisées. Ils parlent de la Révolution tranquille comme d'un mouvement de balancier où, dans une période très courte, la province passa d'un catholicisme omniprésent à une diminution considérable de la participation de l'Église dans la vie publique :

Je me demande si on était préparés parce que dans le cas où tout est catholique, les institutions le sont aussi [...] L'*Action catholique*, qui était partie à ce moment-là, surtout avec Mgr Charbonneau (lui il était très fort sur l'*Action catholique*), si ça avait été mieux organisé, on aurait pu faire la transition. Mais pratiquement du jour au lendemain, il n'y a plus d'institutions catholiques et ainsi de suite [...] Pourquoi dans les hôpitaux il n'y aurait pas eu un hôpital ou deux qui se déclaraient catholiques et qui auraient été très bien tenus? Au Québec tout d'un coup on va, à mon avis, d'un extrême à l'autre²⁸⁷.

Le clergé, qui était omniprésent, a été contesté et il a fallu que, tranquillement, l'épiscopat se retire. Aujourd'hui, on pourrait dire que l'épiscopat s'est peut-être trop retiré, mais s'il n'avait pas été si omniprésent, peut-être qu'il n'aurait pas eu à se retirer complètement. C'est l'histoire du pendule. Vous allez à un extrême et puis vous revenez à l'autre extrême et ça prend des années avant qu'on revienne au juste équilibre. Mais c'est à espérer qu'on ne revienne jamais à l'époque d'autrefois²⁸⁸.

Une des réactions de la partie plus traditionaliste de la Compagnie sera de se replier sur le passé. Ce groupe de prêtres trouvait que le nouvel ordre post-conciliaire

²⁸⁵ T3, p.2.

²⁸⁶ T2, p.9.

²⁸⁷ T9, p.9.

²⁸⁸ T1, p.3.

manquait de discipline et de rigueur. Ils vont donc se prononcer contre la nouvelle liturgie qu'ils considèrent très peu sévère par rapport à celle de l'avant-Concile :

Il n'y a pas si longtemps, il y avait encore un certain nombre de prêtres qui disaient le bréviaire en latin parce qu'ils n'étaient pas obligés de le dire en français. Alors il y a des gens qui ont été attachés comme ça [aux traditions]. La communauté de Saint-Sulpice a vécu ça, a vécu cette tension, des gens qui étaient ouverts au Concile des gens qui ne l'étaient pas [...] Il y avait des gens qui étaient en faveur de cette vision de l'Église très structurée, très dirigiste, cette vision de l'Église très monolithique dans sa pensée, alors que les cardinaux au Concile ont dit « non, on veut autre chose. »²⁸⁹

Les séminaristes demandaient une plus grande ouverture aux idées du Concile tandis que certains formateurs, faisant partie d'une génération antérieure aux réformes, considéraient que les positions du Concile (surtout en ce qui concernait la relation du séminariste face aux supérieurs) étaient excessivement permissives d'un point de vue disciplinaire. Cette situation générait une tension au sein de Saint-Sulpice. C'est donc dans l'application de la pastorale et de la liturgie de Vatican II que l'ancienne orthodoxie de Saint-Sulpice va manifester le plus de réticences face aux changements proposés :

Je crois que les Sulpiciens ont eu, peut-être, plus de difficultés à vivre cela parce que d'une part, il y a eu au Grand Séminaire des jeunes qui étaient évolués et qui n'acceptaient plus aussi facilement tous les règlements et toute la formation telle que proposée par Saint-Sulpice sur le plan intellectuel, sur le plan disciplinaire, sur le plan mondain [...] Les gens n'étaient plus du même type, les jeunes osaient poser des questions pour nous confronter alors que comme séminariste, je n'ai jamais osé confronter un professeur. De telle sorte qu'il y a eu des Sulpiciens qui ont eu beaucoup de difficultés à s'adapter à cela²⁹⁰.

²⁸⁹ T2, p.11, 13.

²⁹⁰ T3, p.3, 4.

Une difficulté additionnelle pour Saint-Sulpice était l'adaptation au travail pratique dans les paroisses. Tel qu'on l'a dit plus haut²⁹¹, les prêtres sulpiciens étaient devenus, dans la période de l'avant-Concile, des enseignants spécialisés. Avec la réforme pastorale, et surtout avec l'entrée aux collèges de professeurs laïcs accrédités, les prêtres devaient maintenant se réorienter vers un travail plus «sur le terrain». Plusieurs Sulpiciens ont eu beaucoup de difficultés avec cette adaptation. Ils étaient habitués au travail d'enseignants et, du jour au lendemain, ils se voyaient confier des tâches propres aux curés :

Quand est arrivé le changement où, dans les collèges classiques, ce n'était plus les prêtres qui ont enseigné mais bien les laïcs, ces prêtres-là ont donné leur place à des laïcs parce que ceux-ci avaient des degrés qu'eux n'avaient pas. Donc, ils étaient obligés du point de vue statutaire de céder leur place à quelqu'un qui était plus qualifié académiquement. Ces prêtres ont été envoyés en paroisse. Ils n'ont jamais été capables de trouver leur place au ministère de la paroisse parce que le modèle de prêtre qu'ils s'étaient donné ce n'était pas le vrai modèle de prêtre. C'était plutôt le modèle d'un homme de science, d'un professeur de science. Ils ont voulu faire des professeurs de science et la seule façon de l'être à ce moment-là c'était de devenir prêtre²⁹²

Je parlerai plus loin de la crise émotionnelle qui amena certains prêtres à prendre la décision de quitter le clergé. Mais il y en a d'autres qui, malgré tout, décidèrent de continuer, tout en sachant que leur vie de prêtre ne serait plus la même:

Pour les uns, ça a été un tel choc [Vatican II] qu'ils ont complètement quitté le clergé. Pour d'autres, ça a été un questionnement profond qui les a obligés à prendre une certaine distance ou à vivre un *burn out* ou une dépression. Mais une fois qu'ils sont sortis de ça, il s'est formé de petites équipes et il y a eu des entraides. Pour d'autres, ça a été le besoin de quitter le pays et de s'en aller ailleurs, de quitter le Québec, de partir pour l'Europe ou l'Afrique. Mais il y a eu des conséquences profondes chez certains de mes confrères et ça c'était pénible pour tout le monde²⁹³.

²⁹¹ Voir 3.2.3.

²⁹² T3, p.8.

²⁹³ T6, p.11.

4.3 - Les départs de Sulpiciens et la crise de la pratique religieuse au Québec

Au cours des années 1970, il y a un abandon important de la pratique religieuse. Les Québécois de la post-Révolution tranquille ne s'identifiaient plus avec les valeurs de la société conservatrice des années 1950, souvent associées aux postures pro-cléricales du gouvernement de Duplessis. Ils se sont donc éloignés des églises. Ce phénomène a eu un fort impact sur la morale des clercs. Les prêtres de Saint-Sulpice considèrent que c'est dans la première décennie de l'après-Concile que l'on peut vraiment parler d'une crise du catholicisme au Québec :

Il y a eu l'abandon de la pratique religieuse pour une large part. Les églises se vident, comme vous savez sans doute [...] À Saint-Sulpice aussi, nous vivions une période difficile, ça il n'y a aucun doute là-dessus. Qu'est-ce qui va en sortir? Je ne sais pas trop, je ne connais pas l'avenir, mais l'Église a connu ce moment-là et actuellement l'Église du Québec connaît un vrai moment de crise, on ne peut pas le nier. Il s'agit maintenant d'arriver à savoir comment on va rejoindre, en particulier, les jeunes dans la vingtaine qu'on n'a plus dans les églises. On ne les a plus. Ils sont les enfants des *baby boomers*²⁹⁴.

Dans un premier temps, l'Église se présente à l'évolution mais, à un moment donné, ce n'est plus une évolution c'est presque une révolution. Et là, l'Église n'est pas capable de se placer. Donc, à un moment donné, il faut voir dans les années 1975, fin des années 1970 et les années 1980 que la baisse de la pratique religieuse affecte énormément les prêtres. Les vocations baissent, on passe de peut-être 150 séminaristes en 1965, à 30-40 au Grand Séminaire de Montréal en 1966-67. Alors, il y a une séparation qui se fait. Moi je ne suis pas amer, je suis... je dirais déçu. [...] Je me dis « quelque part dans cette évolution-là, l'Église a failli ». On n'a pas été présents ou on n'a pas été capables d'être présents²⁹⁵.

C'est dans ces mêmes années que la province canadienne de Saint-Sulpice a subi son plus grand nombre de départs. Le tableau suivant nous donne une idée de cette perte d'effectifs :

²⁹⁴ T7, p.4.

²⁹⁵ T2, p.15.

Tableau III : Pertes de la province canadienne de Saint-Sulpice

Période	Sorties ²⁹⁶	Décès	Total
1947-1956	2	18	20
1957-1966	3	22	25
1967-1976	25	22	47
1977-1986	2	30	32
1987-1996	8	23	31
1997-2004	3	18	21

Source : Archives de la Compagnie de Saint-Sulpice (Annuaire de la province canadienne)

On voit à l'aide de ce tableau comment la crise post-conciliaire se présenta dans les dix années postérieures à la fin de Vatican II. Le Concile a été clôturé en décembre 1965, et c'est entre les années 1967 et 1976 que la Compagnie enregistre le plus grand nombre de départs. Même si les données du tableau comprennent indistinctement les prêtres qui ont abandonné le sacerdoce et ceux qui ont quitté la Compagnie, le nombre de départs durant cette période est nettement supérieur à celui des années antérieures et postérieures.

Au-delà de ces chiffres, un aspect intéressant est la répercussion des départs sur la psychologie de ceux qui restaient. Les entrevues illustrent bien quels en ont été les retentissements. Un de nos témoins parle, par exemple, de sa déception face aux confrères qui quittaient le sacerdoce: «avec l'après-Concile c'est là qu'est arrivée aussi la remise en question de l'engagement sacerdotal de plusieurs prêtres [...] Des fois, ça pouvait nous décevoir qu'un confrère qu'on avait beaucoup apprécié, décide de quitter le rang du sacerdoce»²⁹⁷. Parmi les explications sur les sorties données par nos témoins,

²⁹⁶ Cette colonne indique indistinctement le nombre de prêtres ayant abandonné le sacerdoce et ceux qui ont quitté la Compagnie mais qui sont restés prêtres.

²⁹⁷ T1, p.5.

celle qui prévaut est la perte de la reconnaissance sociale du prêtre. Ainsi, un Sulpicien interviewé donne l'opinion suivante:

Le statut social du prêtre a changé. On se demandait à un moment donné pourquoi un certain nombre de prêtres – ça peut être assez nombreux pour calculer – ont quitté le sacerdoce. Et puis on a pensé au début, «ils veulent se marier, maintenant ils le peuvent.» La principale raison – j'ai lu quelque part et j'ai pas mal confiance en ça – est le statut social du prêtre; il n'y a plus de podium. Le statut social est ordinaire à ce moment-là²⁹⁸.

Ce commentaire s'accorde avec les thèses d'André Godin (s.j.) qui dans son ouvrage *Psychologie de la vocation* affirme que

Le désir du mariage, contrairement à une opinion facilement répandue, n'est pas le motif d'abandon le plus fréquent, mais plutôt le sentiment de découragement devant l'impuissance à contribuer si peu que ce soit aux changements que demanderaient des structures institutionnelles présentement périmées voire néfastes²⁹⁹.

Bien que cette conclusion ne soit pas unanimement partagée, les prêtres interviewés vont être d'accord sur un point : les années qui suivent Vatican II et la Révolution tranquille constituent une des crises les plus dures dans l'histoire de la Compagnie au Canada:

C'est sûr que dans l'après-Concile il y a eu énormément de sorties, des gens qui ont laissé le ministère. De ceux qui ont terminé le Grand séminaire à l'époque, je dirais qu'il y en a peut-être la moitié. Je n'ai jamais fait de calculs mais je dirais qu'il y en a peut-être la moitié, de ceux qui sont devenus prêtres, qui ont quitté par la suite le ministère. Ce sont, je pense bien, des crises³⁰⁰.

Sans diminuer l'importance de cette crise, il faut cependant tenir compte du fait que les prêtres qui quittèrent le sacerdoce ne constituent pas une majorité. On peut dire que la plupart des membres de la Compagnie ont surpassé cette étape difficile en s'adaptant bon gré mal gré aux mandats conciliaires:

La crise est venue surtout immédiatement après le Concile. Quelques-uns ont été vraiment déboussolés – on peut dire – par tout cela et ils ont quitté malheureusement

²⁹⁸ T9, p.10

²⁹⁹ André Godin, *Psychologie de la vocation. Un bilan*, Paris, Les éditions du cerf, 1975, p.8.

³⁰⁰ T10, p.12.

le sacerdoce, le ministère. [...] C'est quand même la minorité parce que dans l'ensemble le clergé québécois a assez bien assimilé le Concile³⁰¹.

En fait, la crise post-conciliaire n'était pas uniquement due aux sorties de prêtres mais aussi à un recrutement qui sera de plus en plus faible. Ce phénomène s'étend jusqu'à nos jours et il provoquera une aussi grande réflexion que celle causée par les abandons. C'est à partir de cette crise que les Sulpiciens vont se questionner sur l'avenir. Certains vont trouver dans les difficultés l'occasion pour réfléchir sur la formation que Saint-Sulpice donne aux nouvelles générations de séminaristes:

À Saint-Sulpice, on a eu beaucoup de peine avec ces départs et on a quand même fait des efforts pour adapter un peu plus la formation – mais pas suffisamment à mon avis – pour former des hommes. On a trop supposé que les séminaristes arrivaient et qu'ils étaient déjà des hommes mûrs. Ils n'étaient pas assez mûrs, un certain nombre du moins, et puis, on a braqué le sacerdoce sur des personnalités immatures – un certain nombre, mais un c'est déjà trop –. Mais quand ils ont quitté on a eu de la peine, on s'est posé des questions, [notamment] comment remettre les accents dans la formation pour avoir des hommes et des saints, des pasteurs dévoués?³⁰²

Bien que cette période constitue sans aucun doute un moment difficile pour une bonne partie du clergé québécois, des conclusions seront tirées pour affronter les enjeux d'une société sécularisée³⁰³. On assiste donc à une période très introspective de l'histoire des Sulpiciens, où les prêtres finiront par s'adapter à la nouvelle réalité socioreligieuse du Québec.

4.4 - La réflexion sur l'avenir

Une fois la vague de réformes terminée, les Sulpiciens se posent des questions importantes sur la manière dont ils vont réagir par rapport aux dispositions du Concile et de la sécularisation. L'exemple du cardinal Léger est à ce titre significatif : la fin des

³⁰¹ T7, p.7.

³⁰² T5, p.6.

³⁰³ La sécularisation tel qu'on l'a définie plus haut (voir 1.3.3.2) n'est pas un abandon total de la religion mais une transformation de celle-ci par rapport au monde laïc.

années 1960, c'est la troisième et dernière phase de sa vie. Il ne retourne pas à ses positions les plus conservatrices, mais il va être beaucoup moins radical dans son esprit réformateur. Un Sulpicien raconte cette étape (qu'il nomme «manière») de l'éthos de l'archevêque de Montréal, qui correspond à son retour à Montréal après la fin du Concile :

La troisième manière [du Cardinal] c'est quand il va penser à partir pour l'Afrique en 1967-68. Là, il revient de temps en temps [...] même avant de partir. Je le vois dans une conférence avant qu'il ne parte – avant qu'il ne démissionne – dire aux séminaristes «qu'est-ce que vous avez tant à demander des choses? Vous êtes bien, vous avez comme règlement de manger ensemble, vous avez la messe [communautaire]». Là, il va revenir [sur ses idées du début]. Moi, je fais une comparaison avec l'affaire du règlement. Au début, « on ne manque pas », après, « qu'est-ce que c'est que cette spiritualité minutée comme ça? » puis quand il revient par la suite, sa troisième manière il va dire, « mais qu'est-ce que vous avez à vous plaindre ? Vous mangez ensemble trois fois par jour, vous allez à la messe, vous allez à vos cours, qu'est-ce que vous voulez? »³⁰⁴.

Au cours de ces années, les Sulpiciens commençaient à assimiler les événements de la décennie 1960. Pourtant, parfois le diagnostic n'était pas très optimiste. Il y avait des prêtres qui n'étaient pas d'accord avec différents aspects des deux révolutions qu'ils considéraient trop radicales. Pour d'autres, cependant, l'après-Concile fut un bon prétexte pour revenir sur la question de la délimitation des tâches entre prêtres et laïcs.

Cela permettait aux clercs de renforcer leur identité :

Le prêtre ne sera jamais un laïc. Il est prêtre ou il ne l'est pas. Ça, c'est lié non seulement à la théologie mais au dogme. L'ordination sacerdotale ou le sacrement de l'ordre est un dogme comme on dit d'ailleurs. Alors, c'est ce qu'il fallait maintenir, l'essentiel, et, en même temps, voir aux adaptations nécessaires soit dans la vie du prêtre, soit dans sa pastorale, soit dans sa relation avec les laïcs. C'était le mouvement des laïcs à ce moment-là, alors il fallait bien distinguer ce qui relevait du laïc et qu'il fallait respecter et ce qui relevait du prêtre et qu'il fallait respecter également. Le prêtre doit rester prêtre. Travailler en collaboration avec le laïc et en même temps rester prêtre. Il y a des choses que lui seul peut faire, par exemple célébrer la messe, donner le sacrement de pénitence. Ça ne changera jamais. Ça, c'est le pouvoir vraiment sacerdotal. Alors, il y a eu des faux pas là-dedans, évidemment.

³⁰⁴ T9, p.14.

Certains prêtres ont joué aux laïcs et certains laïcs ont joué aux prêtres, mais ça c'est l'Église, c'est inévitable³⁰⁵.

À la suite de Vatican II, les Sulpiciens prendront conscience de l'importance de rester à l'écoute des séminaristes en formation. L'enseignement au Grand séminaire mettra donc l'accent sur la formation psychologique et humaine des étudiants³⁰⁶. À la demande des nouvelles générations de prêtres, les directeurs spirituels feront un suivi de l'adaptation des nouveaux arrivants au séminaire et de leurs capacités émotionnelles pour se donner au sacerdoce. Ces mesures ont pour objectif d'aider à mieux discerner les vocations. Voici comment nos interviewés décrivent cette nouvelle approche pédagogique :

C'était l'entrée au séminaire des professeurs de psychologie, de formation chrétienne bien sûr, qui sont venus donner des cours pour aider les séminaristes à développer une maturité, un équilibre humain qui est la base de la personnalité. D'ailleurs, ces cours de psychologie ont sûrement aidé des séminaristes et des professeurs à mieux connaître l'humain et à mieux l'aider à s'épanouir sur ce plan, aussi sur celui de la sexualité, sur le plan affectif. Ces cours-là ont fait faire un bon bout de chemin à des jeunes – et des moins jeunes – qui sont venus ici, mais on n'a pas réussi avec tout le monde³⁰⁷.

On voit aussi l'aspect spirituel, l'aspect aussi formation humaine qui va prendre de plus en plus d'espace avec l'aide des psychologues, etc. Ça, c'est un chambardement assez extraordinaire [...] Je me rappelle très bien qu'entre 1965 et 1968, au moment où Mgr Poirier était recteur ici, il va faire venir – il dit qu'il ne s'en rappelle pas mais moi je m'en rappelle – trois psychologues, deux hommes et une femme [...] Ces trois psychologues qui viennent, on leur demande «est-ce qu'il vaut mieux s'en aller en petite résidence ou il vaut mieux rester un grand groupe?».

- Tout en maintenant la grande communauté, divisez-les en sous-groupes avec un animateur.

Mais pour ça, il fallait que chacun collabore à devenir animateur. On a suivi des sessions mais on n'est pas nés animateurs, nous³⁰⁸.

³⁰⁵ T7, p.5.

³⁰⁶ Sur la nouvelle formation des prêtres voir *La formation des futurs prêtres*. Ottawa, Conférence des évêques catholiques du Canada, 1984, 90p. Aussi *La formation des prêtres dans les circonstances actuelles*, Synode des évêques, Paris, Téqui, 76p.

³⁰⁷ T5, p.6.

³⁰⁸ T9, p.5.

Les séminaristes voulaient aussi avoir une formation plus personnalisée. Ils demandaient de la part des professeurs (et particulièrement des directeurs spirituels) de consacrer plus de temps à des activités en petits groupes. Ils voulaient ainsi établir une relation de proximité entre confrères. À un moment donné, ils suggérèrent même d'aller vivre en petites résidences. Finalement, le rapport des psychologues engagés pour évaluer la pertinence de cette demande conclut qu'il fallait garder la communauté telle qu'elle était, mais diviser le travail en équipes. Cette organisation permettait à la fois de développer un sentiment d'appartenance à une grande famille et de briser l'anonymat :

Ils demandaient plus de relations fraternelles entre eux et l'autorité. C'était la relation avec l'autorité qui était en cause. À leurs yeux, l'autorité était trop distante et ils voulaient avoir plus de relations. D'où l'attraction des petites résidences [...] Les séminaristes suggéraient beaucoup. [...] Ils suggéraient qu'on s'ouvre sur tout ce que le Concile soulevait³⁰⁹.

L'enseignement donné au GSM se réoriente dans les années postconciliaires vers une diversification des tâches pastorales. Le but sera de familiariser les séminaristes avec la vie de paroisse dès les premières années de formation. Le nouveau programme d'études est divisé de la manière suivante:

En première année, ça va être ce qu'on appelle la *pastorale caritative*, c'est-à-dire, une visite des œuvres et des gens qui sont délaissés, pauvres, etc. Il va y avoir des visites dès la première année. En deuxième année, ça va être plutôt, par exemple, la *pastorale jeunesse*, voir ce qui existe comme mouvement jeunesse, les maisons qui se consacrent à ça, les collèges, etc. La troisième, ça va être les mouvements sociaux, tout ce qui existe comme mouvement dans les églises, etc. Et déjà, la quatrième année, ça va être une insertion en paroisse³¹⁰.

Bref, c'est une fois de plus dans le domaine de la formation de nouveaux prêtres que les Sulpiciens participeront à la réorganisation du catholicisme québécois de l'après-Concile. Ils se consacrent primordialement à la mise en place de la philosophie de Vatican II au Grand séminaire de Montréal. Ils doivent s'ajuster à une société

³⁰⁹ T9, p.6.

³¹⁰ T9, p.5.

sécularisée où leur travail comme enseignants se limite de plus en plus à la formation du clergé en dépit de l'enseignement dans les institutions consacrées davantage à une population laïque.

4.4.1 - L'héritage sulpicien dans les collèges : les Sulpiciens, encore une fois, administrateurs

On a dit plus haut que la crise économique des années 1930 a orienté la Compagnie vers le travail de formation au Grand séminaire ainsi que vers la réalisation d'autres tâches propres au ministère sacerdotal. Les Sulpiciens récupéraient ainsi une orientation théologico-intellectuelle originelle, laissant un peu de côté leur rôle de propriétaires et d'administrateurs.

Or, avec les changements faits à la formule d'enseignement collégial (produit de la réforme scolaire du Québec), Saint-Sulpice canadien va s'attarder, une fois de plus, à la gestion de ses biens patrimoniaux. Les deux collèges appartenant à Saint-Sulpice (Collège André-Grasset et Collège de Montréal) ne comptaient plus sur les prêtres ni au niveau de la direction ni au niveau du corps enseignant. Les Sulpiciens qui occupaient autrefois la majorité des postes de professeurs prenaient leur retraite, laissant leur place aux laïcs. Malgré cette perte de présence sulpicienne, les prêtres de la Compagnie profitèrent du nouveau statut de «corporation privée» de ces écoles pour garder leurs droits de propriété et ainsi, avoir encore un pied dans le conseil d'administration. Un des Sulpiciens interviewés décrit le nouveau statut des prêtres de Saint-Sulpice dans les collèges:

On a été obligés en 1990 de laisser complètement les collèges. Actuellement, il n'y a plus de Sulpiciens dans les collèges. La formule que nous avons trouvée c'est des corporations laïques qui louent nos maisons – on a tenu à garder nos maisons – [...]

C'est peut-être un enseignement confessionnel, mais ce n'est plus l'enseignement confessionnel tel que nous l'avons connu ni aussi engagé que nous l'avons connu³¹¹.

Bien que leur nouveau rôle soit plutôt symbolique, les Sulpiciens se montrent satisfaits d'avoir laissé comme héritage leur manière de gérer les maisons. Jusqu'à nos jours, ils donnent des conseils pour que la nouvelle administration garde la philosophie sulpicienne, surtout en ce qui concerne la collégialité et la relation entre les étudiants et les professeurs :

Même si je ne vois pas de Sulpiciens ici à la maison [GSM], j'ai l'impression d'être dans une maison de Sulpiciens. Au Collège Grasset, c'était plutôt des laïcs qui étaient là. Mais, ils avaient gardé un esprit, l'esprit de collégialité [...] Chaque professeur a un local ce qui fait qu'il peut recevoir des étudiants dans un bureau qui lui est réservé. Alors, c'est un peu ça, c'est une pédagogie de présence au milieu des étudiants, des portes ouvertes comme on disait à l'époque³¹².

Un bon nombre de communautés ont cédé des collèges, ont remis les collèges. À Saint-Sulpice on a plutôt conservé l'œuvre et petit à petit, on a accueilli des laïcs pour collaborer avec nous en leur donnant, petit à petit aussi, des responsabilités. De telle sorte qu'aujourd'hui, on était aussi obligés de restructurer avec le rapport Parent. On a fait un Cégep et un secondaire. Et actuellement, on a fait le transfert pour des œuvres, c'est-à-dire que ce sont deux corporations autonomes, mais nous, on essaie d'aider ces deux œuvres-là qui ont gardé l'une et l'autre un caractère je dirais sulpicien, avec une présence de pastorale, adaptée à notre temps³¹³.

À Saint-Sulpice, on a refusé de se débarrasser de nos maisons d'enseignement. D'autre part, on s'est rendu compte qu'avec les exigences du ministère de l'Éducation on n'avait pas le personnel pour y répondre. Alors on a décidé de confier nos maisons, par des ententes, à des laïcs. Tranquillement – ça a pris une dizaine d'années –, les Sulpiciens ont quitté le Collège de Montréal et le Collège André-Grasset et ont choisi un personnel laïc qui y allait donner des cours et disait que la formation sulpicienne se maintenait dans ces maisons-là. Je crois que ça a été un geste prudent parce qu'aujourd'hui le Collège de Montréal et le Collège André-Grasset appartiennent toujours à Saint-Sulpice, les édifices, les terrains, tout ça mais la direction est aux mains des laïcs.³¹⁴

Ce retour des Sulpiciens à l'administration de leurs biens est vu par certains prêtres comme un «pas en arrière» qui ne devrait pas prendre beaucoup de place dans la

³¹¹ T1, p.4.

³¹² T2, p.9.

³¹³ T10, p.3.

³¹⁴ T6, p.7.

vie future de la Compagnie. Les Sulpiciens ne souhaitent pas revenir aux temps où ils s'occupaient plus des affaires séculières que des sujets religieux. Ils sont conscients donc de la nécessité de poursuivre la formation des prêtres tout comme le travail en paroisse. Les prêtres interviewés souhaitent que leur condition d'administrateurs soit passagère :

Au fond, on n'a pas été fondés pour garder des maisons patrimoniales [...] On peut se dire, «qu'est-ce qu'on fait avec tout ça?» Mais ça, ce n'est pas dans notre vocation. On a opté pour que ce qui est premier soit la mission pour laquelle on a été [fondés]. Si à un moment donné, on ne peut pas rien faire sans que ces maisons qui sont patrimoniales coûtent —comme on dit en français «les yeux de la tête» —, peut-être qu'on sera obligés de se défaire de ces maisons-là pour continuer notre mission ailleurs³¹⁵.

Le besoin de se concentrer sur des tâches propres à leur mandat les poussa à regarder plus attentivement vers les missions de l'étranger où, à la différence du Canada, Saint-Sulpice se consacre presque exclusivement à la formation du clergé.

Ainsi, l'on peut affirmer que l'adaptation post-conciliaire de la province canadienne ne se limite pas au travail fait à Montréal, elle se vit aussi dans les séminaires de l'Amérique latine et du Japon³¹⁶ où les vocations, contrairement à celles du Canada, sont de plus en plus nombreuses. Les décennies qui ont suivi le Concile constitueront donc une période où la Compagnie intensifie son internationalisation. Ce travail encouragera les Sulpiciens à résister aux temps durs vécus par le clergé québécois.

³¹⁵ T10, p.14.

³¹⁶ Voir 2.1.4.

4.4.2 – Les missions sulpiciennes du Japon et d'Amérique latine et le post-Concile

Les missions étrangères de la province canadienne constituent un élément qui permet aux prêtres sulpiciens canadiens d'envisager un avenir prometteur. Le travail effectué au Japon (Fukuoka), au Brésil (Brasilia), en Colombie (Manizales, Cali, Cúcuta) ainsi qu'au Collège canadien de Rome, donne de bons résultats pour la Compagnie. Les vocations à l'étranger sont à la hausse, attirant un bon nombre de prêtres qui veulent profiter de l'expérience sulpicienne dans la formation du clergé séculier. L'après-Concile fut donc une opportunité pour revenir sur un des aspects importants dans l'histoire de la compagnie : l'esprit missionnaire. Un témoin se prononce sur cette caractéristique de Saint-Sulpice : « On a fait beaucoup de missions et je pense que cet esprit missionnaire est celui qui fait que nous sommes allés au Japon, que nous sommes allés dans l'ouest canadien, que nous sommes allés au Brésil, en Colombie et on a été dans plusieurs pays disons d'Amérique latine pour des périodes données »³¹⁷. Les voyages des nouvelles générations de Sulpiciens ne se concentrent pas uniquement en Europe.³¹⁸

Malgré l'essor actuel des séminaires sulpiciens hors Québec, il faut dire que le parcours des prêtres missionnaires canadiens-français n'a pas toujours été facile. Parfois, le contexte sociopolitique des régions où ils s'installaient les amena à vivre des moments critiques. Ce fut le cas des Sulpiciens au Japon pendant la Seconde Guerre

³¹⁷ T10, p.14.

³¹⁸ Les séminaires de Brasilia, Cali et Cúcuta datent de 1976, 1981 et 1986 respectivement. Donc, leur fondation est (au moment où ce mémoire s'écrit) relativement récente. Cf. *Annuaire 2003-2004 Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice. Province du Canada.*

mondiale ou de ceux en Colombie plus récemment, à cause de la guerre civile. C'est la raison pour laquelle, les prêtres interviewés font preuve d'une grande admiration pour la capacité des missionnaires sulpiciens de surmonter les temps durs. Ils trouvent dans cette attitude l'inspiration pour affronter les années qui viennent :

À Saint-Sulpice, en 1933, on est allés fonder un séminaire à Fukuoka au Japon. Les confrères canadiens qui étaient là ont connu la guerre, la prison, mais aujourd'hui le séminaire de Fukuoka est toujours là et il y a des confrères sulpiciens japonais qui enseignent maintenant. La Congrégation Notre-Dame a ouvert des couvents au Japon. Ils font l'admiration des Japonais : c'est plein de jeunes filles, de familles païennes dont les parents envoient leurs filles à la CND à cause de la qualité de l'éducation [...] Au Japon, au séminaire de Fukuoka, le supérieur a été nommé archevêque de Nagasaki, les communautés chrétiennes de Tokyo admirent le séminaire de Fukuoka pour l'enseignement qui est donné³¹⁹.

Les missions sulpiciennes ont acquis une bonne réputation au sein des populations de ces pays. Actuellement, ces institutions à l'étranger constituent l'une des principales fiertés de la province. De plus, les nouvelles vocations compensent un peu le manque de recrutement au Canada:

Il y avait de moins en moins de vocations mais ça c'est vrai non seulement pour le Québec, c'est vrai aussi pour le reste du Canada, les États-unis et l'Europe. L'Église a des vocations dans les autres continents. Il y a beaucoup de prêtres, de religieux, de religieuses, que ce soit en Amérique latine que ce soit en Orient, lui qui se développe rapidement. Et d'ailleurs, même dans les statistiques générales que l'Église donne toujours chaque année, le nombre général de prêtres dans le monde entier va toujours en montant tandis qu'en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord, ça va en descendant. Ce sont deux endroits où l'on a des difficultés, ça c'est vrai³²⁰.

Par ailleurs, les Sulpiciens interviewés considèrent que les séminaristes et les prêtres de ces régions dotent la province canadienne d'une grande vitalité. Le travail dans les institutions du Japon et de l'Amérique latine est très valorisé parmi les sulpiciens du Québec. Les prêtres venant d'ailleurs occupent non seulement des postes

³¹⁹ T6, p.4.

³²⁰ T8, p.7.

dans l'administration des séminaires locaux, mais aussi dans l'administration provinciale à Montréal:

Déjà ici dans la maison [GSM], il y a un Latino-Américain qui est vice-supérieur, il y a un Polonais qui travaille pour nous, il est devenu Sulpicien. C'est sûr que les immigrants tranquillement prennent leur place, même ici. Alors, c'est sûr que ces gens-là auront un rôle à jouer dans une société qui malheureusement ne fait plus d'enfants, on n'en fait pas assez³²¹.

Un membre du conseil est d'origine colombienne et il est ici depuis 6-7 ans. Il est au conseil provincial qui gère disons ici au Canada, en Colombie, au Brésil, au Japon, à Rome. Alors c'est lui qui est l'assistant du [supérieur] provincial. Moi je suis [supérieur] provincial et il est mon assistant premier. Puis, dans la communauté on a [des prêtres] d'origine italienne, d'origine colombienne, guatémaltèque, vietnamienne, certains sont nés au Canada. On a une belle communauté, très variée du point de vue des origines puis c'est ce que l'Église est³²².

Les prêtres et séminaristes étrangers viennent souvent faire des séjours au Grand séminaire de Montréal et les prêtres canadiens vont, pour leur part, leur rendre visite dans leurs pays. La collaboration entre les séminaires se fait ainsi pour discuter des méthodes d'enseignement ou pour faire la solitude (qui rassemble actuellement les provinces canadienne et française). Un de nos interviewés ajoute à ce sujet :

On peut dire que depuis 15 ans, on a des vocations qui viennent de partout. En France ils ont décidé que la solitude se ferait en collaboration avec le Canada donc ça se faisait ici à Oka. Donc, le presbytère d'Oka a été aménagé, il y a des Vietnamiens, des Japonais, des Colombiens, des Brésiliens, des Canadiens, en tout cas, il y en a de toutes les nations³²³.

Tandis qu'à Montréal les Sulpiciens ont réalisé des activités dans différents domaines, dans les missions, ils ont toujours accompli un travail de formateurs des cadres pour le clergé séculier :

Dans ces pays-là, la fonction principale c'est la formation des prêtres. Ici au Canada nous sommes à Edmonton et à Montréal pour la formation des prêtres mais sur la plupart des Sulpiciens que nous avons – nous sommes 65 à peu près à Montréal –, je dirais qu'il y en a peut-être 20 là-dessus qui ont travaillé directement à la formation

³²¹ T8, p.8.

³²² T10, p.5.

³²³ T6, p.12.

des prêtres. La plupart des autres ont travaillé dans des collèges comme professeurs de physique, professeurs de chimie. [...] Alors qu'en Amérique latine c'est sûr qu'on est là pour la formation des prêtres³²⁴.

Les Sulpiciens montréalais trouvent donc, dans les séminaires du Japon et d'Amérique latine, une inspiration pour revenir sur les aspects fondamentaux de la Compagnie. Au moment où ce mémoire s'écrit, la province canadienne de Saint-Sulpice s'oriente autant vers la formation des prêtres que vers le travail missionnaire. Elle compte sur ce retour aux principes pour surmonter les temps difficiles vécus présentement par le clergé au Québec.

³²⁴ T10, p.10.

Conclusion

Le Concile Vatican II, ainsi que la sécularisation des institutions sociales au Québec, constituent deux phénomènes qui, de manière simultanée, eurent des effets importants dans la vie quotidienne des prêtres de la province canadienne de la Compagnie de Saint-Sulpice. Par le biais des entrevues soumises à une dizaine de Sulpiciens, j'ai examiné les changements profonds subis par la génération de ces prêtres de l'après-guerre. Leurs témoignages oraux se sont avérés une source d'information de premier ordre pour comprendre l'évolution de l'*habitus* sulpicien des années autour du Concile et de la Révolution tranquille. Par ailleurs, le fait d'entendre de vive voix les agents de ce *champ* m'a donné l'occasion de connaître une partie du vécu du clergé séculier montréalais à laquelle on aurait difficilement accédé par d'autres types de sources.

Bien que mon étude se concentre sur la décennie de 1960-70, j'ai étendu mes bornes chronologiques de quelques années afin de comprendre, d'une part, en amont, comment les courants théologiques de l'après-guerre ont eu des répercussions importantes sur la Compagnie et, d'autre part, en aval, comment le Concile et la réforme séculaire au Québec se sont manifestés sur les générations de prêtres de nos jours.

De plus, en choisissant l'approche des *champs* comme outil théorique pour analyser cette partie de l'histoire de Saint-Sulpice j'ai pu voir comment l'adaptation aux mandats du Concile (réforme liturgique et *pastorale d'ensemble*) et à la laïcisation des écoles (réforme scolaire) se sont faites à partir de positions, et de dispositions, différenciées. Autrement dit, les prêtres s'ajustaient aux nouveaux temps par le biais

d'un «capital social» (réseau de contacts à Rome et au Québec, contact avec les laïcs, etc.) et d'un «capital symbolique» (études suivies en Europe, connaissance de l'œuvre des théologiens du Concile) inégalement distribués.

Selon les termes empruntés à la théorie de Pierre Bourdieu, on peut alors parler d'une opposition entre l'*orthodoxie* et l'*hétérodoxie* sulpiciennes. L'*orthodoxie sulpicienne*, formée dans la doctrine du Concile de Trente, avait plus de difficultés à accepter certains changements qu'elle considérait comme trop radicaux, tandis que l'*hétérodoxie sulpicienne*, majoritairement composée de jeunes prêtres canadiens formés en Europe auprès des théologiens d'avant-garde, était plus réceptive aux réformes.

En ce qui concerne l'*éthos* sulpicien, il y a certains éléments qui m'ont intéressé davantage. Par exemple, un des aspects qui, à mon avis, est très caractéristique de cet *éthos* est le sens pragmatique, démontré plusieurs fois par les membres de la Compagnie, tout au long de leur histoire au Canada. Les Sulpiciens de Montréal passèrent par quelques périodes de crise, mais ils ont su, à chaque fois, faire les ajustements nécessaires pour surpasser les mauvaises périodes. Cette disposition des Sulpiciens à s'adapter est particulièrement évidente dans leurs diverses activités, comme l'administration de la terre et des biens fonciers, la fondation des œuvres, l'enseignement à plusieurs niveaux ou le travail théologique de type intellectuel.

Une autre caractéristique importante de l'*éthos* sulpicien est la fidélité à la hiérarchie épiscopale dont les Sulpiciens ont, en tout temps, fait preuve. Ainsi, à partir du moment où le concile fut annoncé, ils étaient prêts à collaborer avec les évêques dans la mise en place des politiques voulues par le Vatican, même si certaines d'entre

elles (comme les changements faits au rituel) représentaient pour plusieurs prêtres et séminaristes, un grand bouleversement dans leur vie quotidienne. Cette attitude de respect de l'autorité se manifeste tant chez des Sulpiciens envers l'archevêque de Montréal, que chez ce dernier, envers le Pape. Le Cardinal Léger, lui-même prêtre de Saint-Sulpice, représente l'exemple typique de cette orientation de la Compagnie.

À partir des témoignages recueillis, l'on voit aussi que la mentalité des prêtres de Saint-Sulpice a beaucoup changé au cours des années 1960, particulièrement en ce qui concerne la place donnée aux laïcs dans l'Église postconciliaire. Les Sulpiciens, peu habitués jusque-là à travailler avec des agents externes à la Compagnie, ont dû accepter l'entrée de laïcs, notamment dans leurs institutions d'enseignement. Ce contact les ouvrit à une société québécoise qui se débarrassait au fur et à mesure de l'influence d'une élite cléricale, omniprésente encore dans la période duplessiste.

Or, l'engagement que les Sulpiciens démontrèrent dans l'application des mandats du Concile et de la réforme scolaire vient s'opposer aux thèses qui prétendent que le clergé assumait une position passive dans cette période. Au contraire, au moment où la Révolution tranquille se déroula, Saint-Sulpice suivit de près les réformes du système scolaire par le biais des institutions telle la Fédération des collèges classiques. Cependant, certains prêtres manifestent encore aujourd'hui leur déception devant les résultats de la sécularisation des institutions au Québec. Leur principal regret est de ne pas avoir su s'intégrer davantage à la réorganisation des institutions sociales.

Ce que j'ai voulu montrer par le présent mémoire est que, malgré la perte indéniable du prestige social du clergé durant les années de Vatican II, l'Église était loin d'être une institution inactive. Les Sulpiciens ont été très occupés dans la mise en

place des changements imposés par les deux révolutions. De plus, ils se réorientèrent vers un travail plus pratique en paroisse, tout en réfléchissant sur le nouveau rôle du prêtre dans les circonstances actuelles. Ils essayèrent donc de collaborer avec les laïcs afin de s'assurer que la transition se fasse en respectant une certaine *manière de faire* sulpicienne. Dans leurs anciens collèges, par exemple, ils conseillèrent les directeurs et professeurs laïcs pour garantir que certains principes, comme la collégialité dans la prise de décisions, se maintiennent, même s'il n'y avait plus d'enseignants sulpiciens dans ces institutions.

Finalement, il faut voir que les Sulpiciens québécois ressentent, encore à l'heure actuelle, les effets de leurs deux *révolutions tranquilles*. Certains de ces effets, comme le manque de nouveaux séminaristes au Québec obligent la Compagnie à chercher des mécanismes d'adaptation à une société de plus en plus laïcisée. Or, si à Montréal le recrutement de nouveaux prêtres est faible, la situation des séminaires de l'extérieur (Japon, Colombie, Brésil) est différente. Dans ces pays, les Sulpiciens, en plus d'avoir une bonne image parmi les populations locales, comptent toujours sur des nouvelles vocations. Cela permet à Saint-Sulpice de garder une vision optimiste de son avenir. Donc, la Compagnie s'intéresse de plus en plus aux échanges internationaux entre prêtres provenant de plusieurs régions du monde. La restructuration de la *solitude* en collaboration avec la province française est une preuve de cet intérêt de poursuivre l'internationalisation de la province canadienne. Ces efforts visent à maintenir une cohésion chez les Sulpiciens pour affronter les années qui suivront.

Annexes

1 – Guide d’entretien

Méthodologie³²⁵ :

L’« histoire de vie partielle » constitue un type d’entretien qualitatif dont l’objectif est d’explorer une période restreinte de la biographie d’un ou de plusieurs individus. Étant donné qu’un des buts de cette technique est de laisser le témoin faire par lui-même un exercice de mémoire, le chercheur ne dispose pas d’un questionnaire définitif d’entrevue. Pourtant, il doit monter un guide incluant des questions-clés divisées en sujets. Ce guide lui sert de fil conducteur pour éviter que le témoin passe à côté des sujets fondamentaux, auxquels le chercheur s’intéresse.

Afin de bien circonscrire le sujet de ma recherche, la mentalité des prêtres de Saint-Sulpice et leurs deux « Révolution tranquille », j’ai divisé mon guide en trois rubriques : l’entrée à la Compagnie et *l’éthos* d’un prêtre sulpicien; la sécularisation des institutions sociales au Québec; le Concile Vatican II. Ces trois éléments constituaient les axes autour desquels la conversation devait tourner. Chacune des rencontres a été enregistrée sur cassette et postérieurement transcrite dans un verbatim. À la fin de ma recherche j’ai déposé l’ensemble de ces documents aux archives de Saint-Sulpice.

a) Études et entrée en religion:

Comment êtes-vous devenu prêtre de Saint-Sulpice?

Pourquoi avez-vous décidé de devenir prêtre ?

- Quelle a été votre plus importante motivation pour prendre cette décision ?

Quels sont vos souvenirs de votre entrée à la CPSS ?

- Comment s’était-il déroulé le processus de votre acceptation à la CPSS?

D’après vous, quelles sont les principales qualités d’un prêtre de Saint-Sulpice?

- Quelles sont les particularités propres à Saint-Sulpice qu’on ne retrouve pas chez d’autres instituts religieux?

³²⁵ Les entrevues réalisées dans le cadre du présent mémoire sont inspirées des travaux des auteurs comme Paul Thompson, Charles T. Morrissey, Jan Walmsley, entre autres. Un ouvrage qui contient des articles de ces auteurs et qui pourrait donc être de grande utilité pour le lecteur moins familiarisé avec l’histoire orale est *The oral history reader*, London/New York, Routledge, 1998, 479p.

b) Les années 1960 au Québec

Selon vos souvenirs, comment les Sulpiciens ont-ils reçu les années 1960?

D'après vous, quel a été l'événement marquant pour le clergé canadien français durant la décennie de 1960? Pourquoi?

À quoi vous fait penser l'expression « Révolution tranquille »?

Comment les Sulpiciens ont-ils vécu les changements institutionnels mis en place par le gouvernement provincial au Québec à partir de 1960?

- Considérez-vous que la déconfessionnalisation des institutions du bien être social, des hôpitaux et de l'éducation nationale a affecté particulièrement les tâches missionnaires des Sulpiciens?

- Comment percevez-vous ces changements pour la société québécoise? (Développez)

- Pensez-vous que le clergé québécois a passé par une crise suite à cette décennie? (Développez)

- Pensez-vous que la relation entre clercs et laïcs a beaucoup changé après cette décennie?

- Pensez-vous que la relation entre les communautés religieuses masculines et les communautés religieuses féminines a évolué depuis cette époque ? (Si oui, expliquez en quoi consiste cette évolution)

c) Vatican II

Comment les prêtres de la Compagnie de Saint-Sulpice se sont-ils préparés pour le Concile?

- Quels étaient les principaux points d'intérêt des Sulpiciens lors des consultations préparatoires du Concile ?

- Croyez-vous que les préoccupations du clergé canadien, en général, et des prêtres de Saint-Sulpice, en particulier, ont été suffisamment abordées dans les débats conciliaires?

- Durant les sessions conciliaires, croyez-vous que le Cardinal P.-E. Léger, dans son poste d'archevêque de Montréal a bien représenté les idéaux sulpiciens ? (Si oui, quels sont ces idéaux?)

À quoi vous fait penser le mot aggiornamento ?

- Pensez-vous que les débats conciliaires ont favorisé une critique à l'intérieur du clergé canadien français? (Si oui, dans quel sens?)

- Les adaptations aux constitutions et aux directoires sulpiciens, ont-elles reflété l'esprit de Vatican II? (Expliquez)

D'après vous, quel a été l'impact de Vatican II pour le clergé canadien français?

- En ce qui touche le quotidien, quels changements avez-vous remarqués dans les us et les coutumes des prêtres de Saint-Sulpice après Vatican II? (Développez)

p.e: Costume ecclésiastique, récitation du bréviaire, liturgie, etc.

Est-ce que la formation de prêtres de Saint-Sulpice a subi des modifications importantes après le Concile? (Si oui, lesquelles?)

2 - Chronologie

2.1- Chronologie socioreligieuse de la Révolution tranquille

1949- Grève d'Asbestos (lettre pastorale rédigée par les évêques québécois à l'occasion de cette grève qui tentait d'associer l'Église à la cause des travailleurs).

13 septembre 1954- Pie XII autorise le rituel bilingue (français-latin) pour le Québec et les autres régions francophones du Canada.

1955- Réforme de l'enseignement secondaire (début de la démocratisation de l'éducation).

7 septembre 1959 - Décès de Duplessis.

22 juin 1960- Élections provinciales.

15 juillet 1960- Jean Lesage accède au pouvoir provincial.

1961- Création du Mouvement laïque de langue française (MLF).

1962-63 - Nationalisation de l'électricité.

Juin 1962- Le Cardinal Léger autorise la mise sur pied d'une commission diocésaine d'oecuménisme et publie une lettre pastorale, «Chrétiens désunis», vouée à une large diffusion.

1963- Création du Rassemblement pour l'indépendance nationale (RIN).

1964- Le «Bill 60» est sanctionné le 19 mars et devient la loi instituant le Ministère de l'éducation et le Conseil supérieur de l'éducation.

1967- 1968 Déménagement de la Faculté de Théologie du GSM vers le campus de l'Université de Montréal.

29 juin 1967- La loi des collèges d'enseignement général et professionnel est sanctionnée (création des premiers Cégeps qui remplacent graduellement les collèges classiques).

28 avril-28 octobre 1967- Tenue de l'Exposition universelle à Montréal (Connue comme Expo 67).

Octobre 1968- L'Union générale des étudiants du Québec (UGEQ) organise une grève générale qui affecta l'ensemble des Cégeps et des universités de langue française de la province.

2.2 - Chronologie de Vatican II

25 janvier 1959 - Jean XXIII annonce la tenue d'un Concile œcuménique.

PHASE ANTÉPRÉPARATOIRE (17 mai 1959- 5 juin 1960).

PHASE PRÉPARATOIRE (5 juin 1960- 10 octobre 1962).

PHASE CONCILIAIRE (11 octobre 1962- 8 décembre 1965).

4 sessions: a) 11 octobre- 8 décembre 1962
b) 29 septembre- 4 décembre 1963
c) 14 septembre- 21 novembre 1964
d) 14 septembre- 8 décembre 1965

3 juin 1963 - Décès de Jean XXIII après avoir publié son testament spirituel "Pacem in terris".

21 juin 1963 - Élection de Paul VI.

28 octobre 1965 - Décret *Optatam totius* sur la formation des prêtres.

7 décembre 1965 - Décret *Presbyterorum ordinis* sur le ministère et la vie des prêtres.

8 décembre 1965 - Clôture du Concile.

PHASE POSTCONCILIAIRE (9 décembre 1965-).

Bibliographie

1- Sources orales :

- Entrevues sous la forme d'« histoires de vie » d'une dizaine de prêtres sulpiciens qui entrèrent à cet institut religieux autour des années 1950 et qui traversèrent la période de la Révolution tranquille et de Vatican II. (Réalisées entre le mois d'octobre 2004 et le mois de mars 2005).

2- Sources écrites :

- *Vatican II. Le seize documents conciliaires*. Montréal, Fides, Nouvelle édition, 2001
- *Constitutions de la Compagnie des Prêtres de Saint-Sulpice*. Paris, éditions de 1932, 1969 et 1982
- *Directoire spirituel pour la formation au ministère presbytéral*. CPSS, Paris, éditions de 1959 et 1985, 27p.
- *Pratiques pédagogiques et tradition spirituelle*. CPSS, Paris, 1985, 20p.
- *Histoire, mission et esprit*, CPSS, Paris, 1985, 27p.
- *Règlements des Séminaires de Saint-Sulpice*, CPSS, (1976)
- *Annuaire de la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice (1960-2004)*
- *Archives de Saint-Sulpice, fond p1 :24*

Études (Monographies, articles et thèses)

Ouvrages théorico-méthodologiques:

Aguirre Rojas, Carlos Antonio, *La escuela de los Annales. Ayer, hoy, mañana*. Villahermosa, UJAT, 2002, 210p.

Ariès, Philippe, «L'histoire des mentalités» dans Le Goff, Jacques (dir.) *La nouvelle histoire*. Paris, Éditions complexe, 1978, pp.167-190

Bloch, Marc. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Paris, A.Colin, 1993, 290p.

Bourdieu, Pierre. *Questions de sociologie*. Paris, Les éditions de minuit, 1980, 268 p.

_____. *Méditations pascaliennes*. Paris, Seuil, 1997, 316p.

Bourdieu, Pierre et Wacquant, Loïc. *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris, Éditions du seuil, 1992, 267p.

Braudel, Fernand. *Écrits sur l'histoire*. Paris, Flammarion, 1969, 314p.

Burke, Peter. *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales : 1929-1989*. México, Gedisa, Tercera edición, 199, 142p.

Corcuera de Mancera, Sonia. *Voces y silencios en la historia. Siglos XIX y XX*. México, FCE, 1997, 414p.

Duby, Georges, *Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde*. Paris, Fayard, 1984, 189p.

Delumeau, Jean. (entretien avec). «L'histoire des mentalités religieuses» dans Jean-Claude Ruano-Borbalan. *L'histoire aujourd'hui : Nouveaux objets de recherche ; courants et débats : le métier d'historien*. Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 1999, pp.299-302

Febvre, Lucien, *Combates por la historia*. Barcelona, Altaya, 199, 246p.

Le Goff, Jacques, *La nouvelle histoire*. Paris, Éditions complexe, 1978, 334p.

_____, *Histoire et mémoire*. Paris, Gallimard, 1988, 409p.

Le Goff, Jacques et Nora, Pierre (dir.) *Faire de l'histoire. II. Nouveaux objets*. Paris, Gallimard, 1974, 376p.

Michelet, Jules, *Le peuple*. Paris, GF Flammarion, 1974, 246p.

Perks, Robert, «Introduction» dans R.Perks et Alistair, Thomson (edit.) *The oral history reader*, London-NY, Routledge, 1998, pp.1-8

Romano, Ruggiero, *Braudel y nosotros. Reflexiones sobre la cultura histórica de nuestro tiempo*. México, FCE, 1997, 177p.

Thompson, Paul, «The voice of the past» dans R.Perks et Thomson, Alistair, (edit.) *The oral history reader*, London-Ny, Routledge, 1998, pp.21-28

M.Weber. *Essais sur la théorie de la science*. Paris, Plon, 1965, 537p.

Ouvrages sur l'Église canadienne française :

Caulier, Brigitte (dir.). *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996, 210p.

Clément, Gabriel, *Histoire de l'Action catholique au Canada français*. Montréal, Fides, Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1972, 331p.

D'Allaire, Micheline, *Vingt ans de crise chez les religieuses du Québec 1960-1980*. Montréal, Éditions Bergeron, 1983, 564p.

Denault, Bernard. *Sociographie générale des communautés religieuses au Québec (1837-1970)* Sherbrooke/ Montréal, Université de Sherbrooke- Les Presses de l'Université de Montréal, 1975, 220p.

Falardeau, Jean-Charles, «Rôle et importance de l'Église au Canada français» dans Marcel Rioux et Yves Martin (dir.) *La société canadienne-française* Montréal, Éditions Hurtubise HMH, 1971, p.349-361

Ferreti, Lucia *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal, Boréal, 1999, 203p.

Léger, Paul-Émile. *Trente textes du Cardinal Léger qui ont marqué l'Église au Concile et au Québec*, Montréal et Paris, Fides, 1968, 142p.

Meunier, E.-Martin et Warren, Jean-Philippe, *Sortir de la «Grande noirceur». L'horizon «personnaliste» de la Révolution tranquille*. Sillery (QC), Les Éditions du Septentrion, 2002, 207p.

Rioux, Marcel, «la religion des Québécois» dans *Les Québécois*. Paris, Éditions du Seuil, 1977, Col. Le temps qui court.

Robillard, Denise. *Paul-Émile Léger. Évolution de sa pensée (1950-1967)*. Ville Lasalle/Québec, Éditions Hurtubise HMH, 1993, 292p.

Rocher, Guy. « L'évolution sociodémographique québécoise de l'après-guerre à aujourd'hui : Quel fil conducteur? » dans G. Boisemenu, M. Brûlé, S. Lefebvre, C. Lessard (dir.). *Ruptures et continuité de la société québécoise. Trajectoire de Claude Ryan*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2005, 212p.

Sauvé, Madeleine. *La Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Mémoire et histoire (1967-1997)*. Montréal, Fides, 2001, 733p.

Thériault, Janine. *D'un catholicisme à l'autre. Trois ordres catholiques au Québec et leurs revues face à l'Aggiornamento et à la Révolution tranquille, 1958-1970*. Thèse de doctorat (Ph. D.) Université de Montréal, 2003, 420p.

Turcotte, Paul-André, *L'Éclatement d'un monde. Les Clercs de Saint-Viateur et la révolution tranquille*. Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1981, 366p.

Voisine, Nive, et André Beaulieu et de Jean Hamelin (collaborateurs). *Histoire de l'Église catholique au Québec (1608-1970)*. Montréal, Fides, Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, 112p.

Ouvrages sur l'histoire de Saint-Sulpice :

Boileau, Gilles. *Le silence des Messieurs : Oka terre indienne*. Montréal, Éditions du Méridien, 1991, 282p.

Déville, Raymond (et al.) *Les prêtres de Saint-Sulpice au Canada. Grandes figures de leur histoire*. Sainte-Foy, Les presses de l'Université Laval, 1992, 427p.

Dorris, Roland. «L'influence de l'École française dans la formation des prêtres au Canada» dans *Bulletin de Saint-Sulpice*, No.14 (consacré à Jean-Jacques Olier), Paris, 1988, pp.216-220

Gauthier, Henri. *Sulpitiana*. (Montréal : Bureau des œuvres paroissiales de Saint-Jacques, 1926, 276p.

Collectif. *Le troisième centenaire de Saint-Sulpice*. Montréal, Grand Séminaire de Montréal/Le Dévoir, 1941, 196p.

Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice. *Histoire, mission et esprit*. Paris, Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice, 1985, 20p.

Harel, Bruno «Saint-Sulpice en Nouvelle-France de 1657 à 1676» dans *Bulletin de Saint-Sulpice*, No.14 (consacré à Jean-Jacques Olier), Paris, 1988, p.189-215

Krumenacker, Yves *L'École française de spiritualité, Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Le Cerf, 1999, 660p.

Litalien Rolland et Turmel, Claude (coordonnateurs) *Le Grand Séminaire de Montréal. De 1840 à 1990*. Montréal, Éditions du Grand Séminaire de Montréal., 1990, 462p.

Michaud, Josette et Harel, Bruno. *Le séminaire de Saint-Sulpice de Montréal*. [s.n.] Publications du Québec, 1990, 22p.

Maurault, Olivier. *Nos Messieurs*. Montréal. Éditions du Zodiaque, [1936], 324p.

_____. *Sur les pas des missionnaires explorateurs*. Montréal, [s.n.], 1931, 30p.

Taylor, David. *The Kenté mission, 1668 to 1680*. Picton, Picton Gazette, 1968, 29p.

Tremblay, Louise. *La politique missionnaire des Sulpiciens au XVII^e et début du XVIII^e siècle, 1668-1735*. Montréal, Université de Montréal, 1981, 187p.

Young, Brian. *In Its Corporate Capacity. The Seminary of Montreal as a Business Institution (1816-1876)*. Kingston-Montréal, Mc Gill-Queen's University Press, 1986, 295p.

Ouvrages sur l'histoire sociale de la Révolution tranquille :

Audet, Louis-Philippe. *Histoire de l'enseignement au Québec*. Tome 2, Montréal/Toronto, Holt, Rinehart et Winston Ltée, 1971, 496p.

Dumont, Fernand, *La vigile du Québec*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 2001, 239p.

Falardeau, Jean-Charles « L'évolution de nos structures sociales » dans Marcel Rioux et Yves Martin (dir.), *La société canadienne-française* Montréal, Éditions Hurtubise HMH, 1971, pp.119-133

Lajeunesse, Marcel (et al.) *L'éducation au Québec*. Montréal, Boréal, 145p.

Linteau, Paul-André. « Un débat historiographique : l'entrée du Québec dans la modernité et la signification de la Révolution tranquille » *La Révolution tranquille. 40 ans plus tard : un bilan*. Montréal, Vlb Éditeur, 2000, pp.21-41

Ouellet, Fernand, « La question sociale au Québec, 1880-1930. Perspectives historiographiques et critiques », dans Ginette Kurgan-van Hentenryk (dir.), *La question sociale en Belgique et au Canada : XIX^e – XX^e siècles*. Bruxelles, Presses de l'ULB, 1988, p.45-80

Rouillard, Jacques, « La Révolution tranquille : rupture ou tournant ? » *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, 32, 4 (hiver 1998), p.25-51

Rudin, Ronald, « Revisionism and the Search for a Normal éSociety : A Critique of Recent Quebec Historical Writing, *Canadian Historical Review*, 73, 1, (mars 1992), pp.30-61

Ouvrages sur Vatican II:

Boisvert, Laurent. *Thèmes de vie consacrée*. Paris/Montréal, Éditions du Cerf/Éditions Bellarmin, 1998, 109p.

Bouchard, Jacqueline, *Facteurs de sortie des communautés religieuses féminines du Québec*. Montréal, Institut de Psychologie, Thèse de doctorat en psychologie, 1970, 353p.

Conférence des évêques catholiques du Canada. *La formation des futurs prêtres*. Ottawa, 1984, 90p.

Godin, André, *Psychologie de la vocation. Un bilan*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1975, 90p.

Lefevre, Gerard, *La vocation sacerdotale dans le second concile du Vatican*. Paris, Téqui, 1977, 302p.

Paquin, Jules. *Les laïcs et Vatican II*. Montréal, CELE, 1970, 55p.

Rondet, Michel, *La vie religieuse*. Paris, Desclée de Brouwer, 1994, 150p.

Routhier, Gilles (dir.) *L'Église canadienne et Vatican II*. Montréal, Fides, 1997, 478p.

_____. *La réception d'un concile*. Paris, les éditions du Cerf, 1993, 265p.

Routhier, Gilles et Caulier, Brigitte (dir.) *Mémoires de Vatican II*. Montréal, Fides, 1997, 117p.

Synode des évêques, *La formation des prêtres dans les circonstances actuelles*. Paris, Téqui, 1990, 76p.